

Tartu Ülikool
Kultuuriteaduste ja kunstide instituut
Etnoloogia osakond

Toomas Korka

Mälestused maaelust ja moderniseerumisest: kaks eesti varajast autoetnograafiat

Magistritöö

juhendaja: professor Kristin Kuutma, PhD

Tartu 2013

Sisukord

1 Sissejuhatus.....	3
1.1 Uurimisprobleemid.....	3
1.2 Teoreetiline raamistik.....	6
1.2.1 Põhimõisted.....	6
1.2.2 Indiviid ja kollektiiv.....	9
1.3 Eesti varasem omaelulookirjutus ja selle uurimislugu.....	12
2 Tekstid ja metodoloogia.....	16
2.1 Tekstikorpused.....	16
2.2 Autorid ja autoripositsioonid ning ajalooline taust.....	18
2.2.1 Mihkel Martna.....	22
2.2.2 August Hanko.....	24
2.3 Metodoloogia.....	26
2.3.1 Suhestumuslikkus ja osalood.....	28
2.3.2 Agentsus omaelulootekstis.....	29
3 Moderniseerumisprotsess ja omaelulookirjutus.....	31
3.1 Milles avaldus moderniseerumine Eestis?.....	33
3.2 Moderniseeruv maailm omaeluloos.....	36
3.3 Metafoorid ja agentsus.....	45
4 Autoetnograafiline representatsioon ja suhestumine narratiivis.....	50
4.1 Autorite suhestumine ümbrusesse.....	53
4.2 Pajatuslik representatsioon omaeluloos.....	57
4.3 Vaesed sotsiaalse maastiku tegelaskujudena autoetnograafias.....	62
Kokkuvõte.....	69
Summary.....	75
Kasutatud kirjandus.....	80

1 Sissejuhatus

1.1 Uurimisprobleemid

Siinses töös tuleb vaatluse alla enne II maailmasõda Eestis publitseeritud kirjavara, mida iseloomustavad kirjamehe ja ärkamisaja aktivisti Hindrik Prantsu sõnad:

Viimasel ajal on eesti kirjandusse siginenud uus liik raamatuid, mida varem ei tuntud: elulookirjeldused ja avaliku elu tegelaste mälestused (memuaarid). (Prants 1937: 3)

Uuringi avaliku elu tegelaste omaelulootekste, mille juures on mind eelkõige huvitanud, kuidas autorid on lapsepõlve- ja nooruspõlvemälestustes kirjeldanud maaelu, selle inimesi ja iseendid selles. Käsitleten põhjalikumalt autoreid, kelle eluajal oli ühiskond teinud läbi üsna hüppelisi arenguid ning kes olid meenutamise ajaks oma elus ise läbi teinud sama drastilise ühiskondliku positsiooni vahetuse: talupoisist literaadiks ja poliitikuks. Lapsepõlv oli nendel avaliku elu tegelastel veedetud mõnes Eesti maakohas 19. sajandi teisel poolel, aga nagu allpool selgub, võis pagas, mis lapsepõlvekülast ellu kaasa võeti, minu käsitletud tekstide põhjal olla küllalt erinev. Magistritöös vaadeldud raamatud asetavad põhirõhu ümbritseva keskkonna kirjeldustele, ent autorid kaardistavad neis ühtlasi oma siseilma ning astuvad samal ajal dialoogi avalikkuses levinud ideedega.

Ehkki uurin lapsepõlvemälestusi, ei ole minu fookus näiteks sellel, mida kujutas endast lapsepõlv 19. sajandi Eestis (vrd Mattheus 2010). Keskendun käsitletavate raamatute kirjutamise ja avaldamise ajale, sest esile kutsutud (*invoked*) mälestused on alati spetsiifilised jutustamise kontekstile, milles personaalne mälu on tihedates seostes kollektiivsega (Smith & Watson 2001: 18). Võtan eelduseks, et minevikukogemused on uurijale kättesaadavad omaelulootekstide kaudu, need omakorda kujutavad endist indiviidide loomingulisi rekonstruktsioone, milles isikliku mineviku tähenduslikuks kujundamisel on kasutatud erinevaid „kultuurilisi ressursse“ (vt Skultans 1998: 26). Viimased hõlmavad erinevaid struktuurseid ja temaatilisi teksti ülesehitamise põhimõtteid ehk lihtsustatult: kultuuris levinud arusaamu sellest, milline peaks olema normaalne elu ja seda kirjeldav lugu.

Sellise uurimisteema juurde juhtis mind probleem, et 19. sajandi argielu käsitlemisel on Eestis biograafiline perspektiivi rakendamise võimalused sporaadilised ja piiratud. Niisugune seis vastandub postsotsialistliku „biograafilise buumi“ järgsele olukorrale, kus valitseb tekstide rohkus

ning neid analüüsides võime eritleda eluloodiskursusi, eluloožanre ja ideoloogiaid (vrd Kõresaar 2005). Leidsin, et kui siiski kasutada 19. sajandi agraarümberkorralduste eelse külakogukonna kirjeldamiseks kättesaadavaid hilisemast ajast pärit autobiograafilisi lapsepõlvemälestusi – nagu on Mihkel Martna (1914) mälestusteraamatut „Külast“ tsiteerides teinud etnoloog Heiki Pärdi (2008: 494) ja ajaloolane Tiit Rosenberg (2010: 130) – siis tuleks enne püüda neid tekste kriitiliselt analüüsida. Küsida tuleks, millist rolli mängivad kirjeldatus ajalooline reaalsus, kirjutaja poliitilised vaated, tekstuaalsed strateegiad, kirjapanekuajal avalikkuses levinud diskursused, lugejaskonna ootused jne.

Avaliku elu tegelaste mälestusraamatute kriitilise käsitlemise vajadust on õigupoolest rõhutanud juba 1938. aastal kirjandusteadlane ja bibliograaf August Palm:

Kriitikul tuleb küsida ja selgitada, mis motiividel on asunud memuaare kirjutama, – kas õiglasest kohusetundest oma kogemusi ja nägemisi teatada ja säilitada, või tahetakse teistele õpetust jagada või ennast kaitsta ja õigustada. /.../ Tuleb tundma õppida autorit, arvestada ta iseärasusi ja kalduvusi (täpne või korratu, objektiivne või subjektiivne vaim jm.), ta mälutüüpi, realiteeditunnet, ühiskondlikku ja parteilist kuuluvust ning maailmavaadet, isegi ta usku, rahvust, riikkondsust. (Palm 1938c: 331)

Käesolevas töös lähenen sellele probleemile võrdlevalt, kõrvutades Eesti sotsiaaldemokraatia ühe pioneeri Martna koduküla-mälestuste raamatut „Külast“ temast paarkümmend aastat noorema ja veidi vähemtuntud Eesti poliitikategelase-literaadi August Hanko (1939) sama tüüpi teose „Oli kord...“ I osaga. Mõlemas raamatus leidub palju etnograafilisi kirjeldusi, mis teevad nad ajaloolastele ja etnoloogidele potentsiaalselt tänuväärseks allikmaterjaliks olustikulise ajaloo uurimisel. Kriitiline lähenemine Eesti vanematele omaelulootekstidele on aga alles algfaasis. Püüan sellesse panustada käsitledes neid tekste autoetnograafilistena – vaadeldes neis nii enese- kui kultuurirepresentatsiooni tasandit ning pöörates sisu kõrval tähelepanu ka vormile ja väljenduskeelele.

Siinne uurimus ei ole siiski detailne diskursuseanalüüs sõnakasutuse lähivaatluse mõttes, vaid pigem tõlgenduslik „autoetnograafia etnograafia“. Selliselt on oma meetodit nimetanud üks autoetnograafia uurimisvalla tuntumaid teoreetikuid Deborah Reed-Danahay. Clifford Geertzile toetudes ütleb ta, et „etnograafiat“ tuleb siin mõista kui lugejaskonnale tundmatute asjade mõistetavaks tegemist, pakkudes uurijapoolse tõlgenduse kohaselt selgitavat konteksti (Reed-

Danahay 1997b: 128).

Olen teadvustanud kontekstualiseerimise mitmetasandilisust, mida on rõhutanud briti ajaloolased Miriam Dobson ja Benjamin Ziemann. Tekstianalüüsi juures eristavad nad nelja konteksti tasandit, mida tuleks arvestada. Esmalt situatsiooniline kontekst – aeg ja koht ning teksti loomises osalenud inimesed; teiseks meedium, milles tekst esitati ja milles see tähendust omab – antud juhul publitseeritud mälestusteraamat; kolmandaks institutsioonikontekst ning reeglid ja väärtused, mida institutsioon kandis ja soovis allikatega edastada; neljandaks miski, mida võiks kutsuda „laiemaks ajalooliseks kontekstiks“ (Dobson & Ziemann 2009: 13–14). Kuigi olen puudutanud esimest tasandit – teises peatükis annan ülevaate kummagi autori taustast – ning püüan tutvustada ka mälestusteraamatut kui meediumit (sealjuures eesti omaelulookirjutuse ja selle kriitika kontekstis), olen enim keskendunud just laiemale ajaloolisele protsessile kui põhilisele kontekstuaalsele taustale. Omaelulootekstide omapäraks on sageli see, et autorid paigutavad ka ise oma lugu võimalikult laia raamistikku (vt Eakin 1999: 69).

Selleks laiemaks ajalooliseks kontekstiks pean moderniseerimist kui teatud üldistust Eestis ja mujal maailmas aset leidnud kultuurimuutuste seletamiseks. See hõlmab sotsiaalmajanduslikke, poliitilisi ja intellektuaalseid muutusi, mis algasid Lääne-Euroopas 18. sajandi lõpus, Eestis aga hakkasid jõudsamalt edenema alles seoses 19. sajandi viimasel veerandil hoogustunud edusammudega tööstuses. Murrang tehnoloogilises arengus ning ühiskonna diferentseerumine ja spetsialiseerumine on selle kompleksse protsessi osad, mille tõlgendusvõimalusi kirjeldan üksikasjalikumalt kolmandas peatükis. Muuhulgas on paljude teoreetikute sõnul moderniseerumisega kaasnenud individualismi/subjektiivsuse esiletõus mänginud ka olulist rolli omaeluloolise kirjutusviisi levikul (Gusdorf 1980: 29, *cit.* Kurvet-Käosaar 2010: 12, Giddens [1991]¹ 2004: 76, Reed-Danahay 1997a: 11, McAdams 1996). Sellest tulenevalt on väidetud, et teatud omaeluloolise jutustamise mudelid on sarnased pea kõikjal moderniseerunud maailmas ning et just elulood pakuvad viljakaid võimalusi uurida kaasaegseid ühiskondi. Püüan aga käsitletud tekstid paigutada ka konkreetsemalt Eesti ajaloo taustale ja osutada mõningatele arengujoontele Eesti varajases omaelulookirjutuses, milles erinevad tekstid on omavahel dialoogis ja vastastikusel mõjus olnud juba vähemasti 19. sajandi viimasest veerandist.

¹ Nurksulgudes aastaarv viitab siin ja edaspidi originaali esmatrükile, järgnev aastaarv aga käesolevas töös kasutatud väljaande, mille leiab ka viidatud kirjanduse nimekirjast.

Teema mõtestamiseks esitan empiirikale järgmiseid küsimusi: millised olid lapsepõlvemälestustes väljendunud ühiskondlike suhete konstruktsioonid ja milliseid hinnanguid anti ühiskonna muutumisele? Milline on poliitiliste taotluste (vrd Kõresaar 2005: 37–68), tekstuaalsete ressursside mõjude (vrd Skultans 1998) ja nostalgia (vrd Kõresaar 2008) roll erinevate lapsepõlve- ja maaelurepresentatsioonide kujundamisel? Kuidas ühitasid omaelulooamatute autorid kirjalikku subjektikeskset eneseväljendusviisi tolle valdavalt suulisega, mis domineeris 19. sajandi külas? Loodetavasti aitab minu kitsam fookus visandada mäluksuulise Eestis II maailmasõja eel, vähemasti seda osa, mis puudutab maaelu.

1.2 Teoreetiline raamistik

1.2.1 Põhimõisted

Enne teoreetilise raamistiku paikapanemist on oluline selgeks teha käesolevas töös kasutatud põhimõisted. Toetun osalt **autobiograafia**-uuringute teoreetilistele arengutele, mis on pika, vähemasti 19. sajandisse ulatuva traditsiooniga uurimisvaldkond. Autobiograafiat on selle raames omakorda defineeritud väga mitmeti, kuid üldiselt ollakse nõus, et autobiograafia on indiviidi isesuse (*selfhood*) väljendus, katse kirjeldada subjektiivset kogemust (Rooke 1997: 22). Publitseeritud autobiograafiaraamatute puhul väljendatakse seda kavatsust eessõnas, oma nimega esilehel ning minategelase ja autori nime kokkulangevusega – üks mõjukamaid autobiograafia-uurijaid Philipp Lejeune ([1973] 2010) on nendes avaldustes näinud võtmetähtsusega „autobiograafilise lepingu“ kinnitusi.

Kaua kasutati autobiograafia-uuringutes positivistlikke termineid ja tõmmati küllalt rangeid žanripiire, näiteks eristades autobiograafiaid ja memuaare – esimesed keskenduvad isiklikule mõttemaailmale ja kogemustele, viimased aga välistele sündmustele ja autori suhtele neisse. Eestis aga kasutati II maailmasõja eelsel perioodil katuserminina eelkõige mõisteid „elulookirjeldus“ ja „memuaar“, mis leiduvad ka siinse töö sissejuhatuse alguses toodud Prantsu tsitaadis. Neid mõisteti enamasti sünonüümselt ning autobiograafiat ei vastandatud tingimata memuaaridele, vaid peeti memuaarkirjanduse alajärgiks. Nimelt olla autobiograafiad sedasorti memuaarid, mis on „enda elulistest sugemeist küllastunud“ (Palm 1938c: 327).

Viimastel aastakümnetel on tähelepanu juhitud kõiksuguste žanridevaheliste piiride tinglikkusele ning autobiograafiast ja memuaaridest on saanud ühed kümnetest hägusate piiridega omaelulookirjutuse alžanritest (vt Smith Watson 2001: 183–207). Liiga jäikade ja kunstlike dihhotoomiate vältimine on üks põhjuseid, miks siinse materjali kontseptualiseerimiseks kasutan autobiograafia asemel katusterminina hoopis mõistet „**omaelulookirjutus**“, mille tõi Jaan Krossi kirjandusteooria „omaeluloolisuse“ kontseptsiooni mõjul eesti kultuuriteadustesse Leena Kurvet-Käosaar (2010: 7). „Omaelulookirjutus“ katab ära suure osa sellest tähendusväljast, mida peetakse inglisekeelses kirjanduses silmas mõistega *life writing* – see on viimasel ajal laialt kasutatav, „autobiograafiast“ üldisem ja interdistsiplinaarsem mõiste. Kuid sageli kasutatakse tänapäeval ka kahte mõistet, omaelulookirjutust (*life writing*) ja autobiograafiat (*autobiography*), sünonüümselt.

Olen kaldunud „omaelulookirjutuse“ mõiste poole ka seetõttu, et „autobiograafia“ kannab endas teatud piiravaid konnotatsioone – seda on sageli peetud konkreetselt uusaja Lääne kultuuris kujunenud kirjandusžanriks, mida iseloomustab prantsuse autobiograafia-uuriija Georges Gusdorfi tuntud määratluse kohaselt iseseisva üksikindiviidi elu kui terviku unikaalsusetaju, mis arenes välja Euroopa uusaegses ühiskondlik-kultuurilises kontekstis (Gusdorf 1980: 29, *cit.* Kurvet-Käosaar 2010: 12). Seesugune subjektsuse mudel on tõepoolest Lääne kultuuriruumi autobiograafiatraditsioonis väga mõjukas olnud – vähemasti alates Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) monumentaalsest, individualismist pakatavast autobiograafiast, milles too keskendub pikalt lapsepõlvele ja oma isiksuse kronoloogilisele kujunemisele² (Eakin 1999: 96). Ent, nagu allpool selgub, ei võimalda selline mudel käsitleda suurt hulka eesti vanemast omaelulookirjutusest ning muutus juba aastakümnete eest problemaatiliseks kultuuriteaduste pluralistlike ja suhestumuslike identiteedikujutelmade valguses.

Sellest hoolimata olen nõus Gusdorfi definitsiooni selle osaga, mille kohaselt autobiograafia/omaelulugu tähendab elu rekonstrueerimist, selle elementide tähenduslikku ümberpaigutamist (Gusdorf 1980: 43, *cit.* Kurvet-Käosaar 2010: 12–13). Kogemuste kujutamine autobiograafias sisaldab sellest lähtuvalt alati teatud fiktsionaalset elementi. See haakub ka valdava osaga etnoloogilisest mälu-uurimisest Eestis, milles kogemust käsitletakse eelkõige narratiivselt, mitte uuspositivistlikul viisil faktipõhiselt, ehkki Eesti eluloouurijad on üldiselt nõus, et elulugu pole

2 Rousseau tähtsusele Läänemaailma autobiograafiakirjutuse ajaloos viitab ka Palm ning rõhutab, et teda ja teisi klassikuid (Augustinus, Tolstoi jt) peaksid siinsed memuaaridekirjutajad Eesti memuaristika üldise taseme tõstmiseks enam eeskujuks võtma (Palm 1938c: 322).

täielik fiktsioon, vaid põhineb reaalsusel (Kõresaar 2003a: 70).

Leian, et mitmed vanemad eesti maaelu kirjeldavad mälestustekstid on käsitletavad ühe omaelulookirjutuse alaliigi, „**autoetnograafia**“ (vt Smith & Watson 2001: 185–186). Kõige üldisema definitsiooni kohaselt on autoetnograafia enesekohane narratiiv, milles autori „mina“ paigutatakse lahutamatult ümbritsevasse sotsiaalsesse konteksti (Reed-Danahay 1997a: 9, vrd Ellis 2004: XIX). Väljendub see üldjuhul kirjutaja elukäiguga põimitud lugude, kirjelduste ja arutlustena (raskuseks võib nende hulgas erineda, autoetnograafiat saab kirjutada väga mitmel moel), mida esitatakse subjektikeskse refleksioonina kultuurikogemuse üle (Ellis 2008: 50). Algselt võeti autoetnograafia mõiste kasutusele 1970. aastate antropoloogiadistsipliini postkolonialistliku suuniluse raames, kus seda käsitleti eelkõige nn „*insider*-etnograafia“. Sellises „etnograafias seespoololija perspektiivist“ nähti paljulubavaid mitte-Lääne põliste (*native*) omakultuurikirjelduste ja mina-kontseptsioonide uurimise väljavaateid (vt nt Hayano 1979). Hiljem tõusis tähelepanu alla viis, kuidas koloniseeritud rahvaste esindajad suhestuvad transkultuuratsiooni käigus koloniseerijate pakutavate diskursiivsete mudelitega, luues Mary Louise Pratt'i sõnul kultuuride „kontaktaladel“ (*contact zones*) autoetnograafiliselt hübriidseid identiteedi-, subjektuse ja kultuurirepresentatsiooni mudeleid (Pratt 1992: 7, *cit.* Smith & Watson 2001: 185–186).

1990. aastate keskpaigast on seda valdkonda oluliselt ümber kontseptualiseeritud ja autoetnograafia mõiste on väljunud kitsast postkolonialismi diskursusest, üldistudes interdistsiplinaarseks kvalitatiivse uurimisviisi meetoditekomplekti osaks. Oluline roll on olnud Reed-Danahayl, kes pakkus mõistele välja kaks tähendust. Autoetnograafia võib tema sõnul olla nii teaduslik meetod, mida kasutades uurib ja kirjeldab antropoloog omaenese kultuuri (vrd „*insider*-etnograafia“), kui ka lihtsalt subjektikeskne kultuurikirjeldus, mille puhul ei pea autor olema professionaalne antropoloog (Reed-Danahay 1997a: 2). Viimasel juhul ei pea autoetnograaf tingimata rakendama empiirika kogumiseks ka osalevat vaatlust või intervjuude läbiviimist, sest autor tõlgendab iseennast kultuurilises kontekstis, olles seega endale põhiliseks informandiks. Selline tõlgendusviis on tuletatud Stanley Brandesi (1982: 188 *cit.* Reed-Danahay 1997a: 6) välja pakutud „antropoloogilise autobiograafia“ mõistest ning sellise tähendusväljaga olen ma seda mõistet ka siinses töös rakendanud.

Sellise tõlgenduse ja ühtlasi ka antropoloogia representatsioonikriisi debattide mõjul on piirid autoetnograafia ja etnograafia kui uurimusliku kultuurikirjelduse vahel ähmastumas, sest

akadeemilises etnograafias on samuti refleksiivsus kultuurikogemuse subjektiivsuse osas muutunud peaaegu kohustuslikuks. Õigupoolest on etnograafid autobiograafilist mõõdet oma töödesse kaasanud ammu, ilma seda autoetnograafiana esitlemata (Coffey 1999: 154–155). Ellise sõnul sõltub tänapäeva antropoloogias paljuski autori suvast, kas ta soovib oma tööd liigitada etnograafiaks või autoetnograafiaks (Ellis 2008: 51). Niisiis, lisaks sellele, et autoetnograafia on omaelulookirjutuse alažanr, võib teda pidada ka üheks etnograafia teostusvormiks, mille väärtus seisneb eelkõige narratiivi „mõjuvuses“, mitte kultuurikirjelduse tõsiteadlikkuses (vt Ellis 2004: 126). Viimast väidet ja autoetnograafia liigset enesekohasust on etteheitega esitanud üks selle kriitikuid Amanda Coffey, kelle sõnul ei tohiks professionaalses etnograafias vaid iseenese subjektiivsusega rahulduda (Coffey 1999: 155–156).

Ka omaelulookirjutuse ja autoetnograafia vahele on tegelikult raske selget piiri tõmmata, sest nagu kirjutab mõjukas kirjandusteaduse taustaga omaelulookirjutuse uurija Paul John Eakin, suhestuvad igasuguse autobiograafia autorid üldjuhul enese kogemust laiemasse kultuurikonteksti (Eakin 1999: 47). Käesolevate tekstide käsitlemine just autoetnograafiadena annab aga minu arvates hea võimaluse nende suhtes rakendada mitmekesisest representatsioonikriitikat, mida antropoloogia distsipliinis on juba alates 1980. aastatest kasutatud. Vaatlen lähemalt kahte võimalust seda teha: kolmandas peatükis uurin, kuidas maaelu mälestustes sisalduvates kultuurirepresentatsioonides peitub implitsiitselt hinnanguline skeem moderniseerumisest. Neljandas peatükis on kõne all „pajatuslikkus“, mis iseloomustab paljude II maailmasõja eelsete Eesti omaelulooaamatute stiili, ja sotsiaalsete gruppide esindajate „ülesastumised“ tegelaskujudena omaeluloonarratiivides.

1.2.2 Indiviid ja kollektiiv

Oma elust kirjutamine ei saa tekkida tühja koha peale. Omaelulookirjutuse vast mõjukaim žanr autobiograafia – nii nagu ka muud kirjanduslikud žanrid – on muuhulgas käsitletav kui sotsiaalne institutsioon, milles autorid, kirjastajad ja lugejad toimivad aja- ja kohaspetsiifiliste reeglite, koodide, asutuste ja võimuhete süsteemis. Paljud neist on sõnastamatud ning tuleb tekste analüüsides dekonstrueerida. Aga ka juhul, kui autor oma teksti autobiograafiana ei publitseeri, ei saa ta üldjuhul oma elukäiku mõtestada kultuurikontekstist täiesti lahus. Hayden White on demonstreerinud, et ajaloos aset leidnud sündmuste valikutes ja tõlgendustes on ajaloolased neid

alati „süžestatud“ (*emplotment*) kultuuris juba olemasolevate mudelite abil, mille läbi aines saab mõistetavaks konkreetsele sihtrühmale (White 1985: 66–75). Sarnast on mitmed uurijad väitnud ka omaelulookirjutuse puhul.

Saksamaal kasvatuspsühholoogia distsipliinist lähtuvalt eluloolist uurimisviisi rakendanud Tilmann Habermas ja Susan Bluck on näiteks jõudnud järeldusele, et enne kui inimene saab kokku panna usutava eluloo – mis on nende sõnul iga inimese täiskasvanuks kujunemisel oluline etapp –, peab ta tundma õppima oma kultuuri arusaama biograafiast (Bluck & Habermas 2000, *cit.* McAdams 2008: 246). Ene Kõresaare üheks põhiteesiks on, et ametlikud ja avalikud ajalookäsitlused (need, mis levivad ajalooteaduses aga ka ajakirjanduses, ilukirjanduses jne) kujundavad ühiskonnas populaarseid diskursusi, mis varustavad elulookirjutajaid narratiivsete skeemide ja temaatiliste toetuspunktidega (Kõresaar 2005: 18). Ameerika kultuuripsühholoog James Wertsch (2000) väidab, et narratiivid kogukonna minevikust moodustavad omalaadi „kultuuriliste tööriistade“ (*cultural tools*) komplekti, mis on oluliseks orientiiriks kogukonna liikmetele sotsiaalse maailma tõlgendamiseks ja selles tegutsemiseks. „Kultuuriliste tööriistade“ kontseptsioonile sarnaneb pagulaslätlastest antropoloogi Vieda Skultansi „tekstuaalsete ressursside“ mõiste. Tema käsitluse kohaselt aitavad nn lingvistilise kogukonna pakutavad „tekstuaalsed ressursid“ indiviididel kogemusi tõlgendada ja jagatud tähendustele toetudes esitada – seega toimivad need Skultansi meelest omamoodi identiteedi kaitsemehhanismidena (Skultans 1998: 124–141).

Siinses töös on olulisel kohal aga ka agentsus ning publitseeritud omaelulootekstide autorite teadlik taotlus ja võim ise avalikke diskursusi kujundada. Ses osas lähtun muuhulgas Nõukogude Liidu naiste ametlikke „eluloolisi sketše“ soo-uurimuslikust perspektiivist käsitletud Marianne Liljeströmist (2004), kes Foucault'le toetudes juhib tähelepanu, et nii autoritaarsetes kui demokraatlikes ühiskondades tuleb mälestustekstide autoritel oma agentsust väljendada teatavat laadi reeglite ja vabadustega „tõerežiimide“ raames. Seda tasub silmas pidada, sest nii Martna „Külast“ kui ka Hanko „Oli kord...“ I osa, ilmusid mittedemokraatliku riigikorra kontekstis, kus autorid pidid lisaks lugejaskonna ootustele ja avalikele diskursustele arvestama ka tsensuurist tulenevate piirangutega. Autorite tahtelise tegutsemise (agentsuse) ja kultuuri poolt etteantu vahekorral peatun pikemalt allpool metodoloogia peatükis.

Indiviidi ja kultuuri seostest kõneldes ei saa mööda rahvusest, mida peetakse omaelulookirjutuse teoorias soo, seksuaalse orientatsiooni, usutunnistuse jms kõrval endiselt oluliseks kuuluvustunde ja

suhestumise pinnaks. Omaelulookirjutuse ajalugu on sageli seostatud rahvusriikide ajaloo ja elulootekstide põhjal on uuritud, mida tähendab olla sakslane, prantslane, ameeriklane, araablane, baltisakslane jne (vt nt Olney 1991: 377, Rooke 1997, Saagpakk 2010). Üks viis seda tõlgendada on Benedict Andersoni seisukohtast lähtudes: rahvuste kui kogukondade erinevus seisneb selles, mil viisil neid on ette kujutatud (*imagined*, Anderson [1983] 2006: 6, vt ka Smith 1998). Selle järgi võiks omaelulookirjutust muuhulgas pidada üheks „kogukonna ettekujutamise“ paigaks, kus väljenduvad autorite tajutud ja läbi elatud rahvusliku (või ka näiteks klassilise) kuuluvuse konstruktsioonid.

Sellised omaelulootekstid, mille levik ei piirdu kohaliku konteksti ja jutustamisolukorraga, vaid ulatub publitseeritud kujul vastava kultuuriruumi piirideni, võivad vahel saada laiemas tähtsuses rahvusliku kuuluvustunde ja identiteedi väljendamisel ja kujundamisel. Tuntud autobiograafia-uurija James Olney on väitnud, et autobiograafial on eriti Ameerika Ühendriikide ajaloos olnud rahvuslike narratiivide loomises juhtiv roll. Viis, kuidas Benjamin Franklin oma 1793. aastal ilmunud mõjukas autobiograafias iseennast kujutas, sai Olney (1991) väitel metafooriks ja eeskujuks noore riigi ja rahva edaspidisele ajaloole. USA sotsiaalpsühholoogilise koolkonna omaelulooauurija Dan McAdamsi (2006) sõnul on aga sealsetes autobiograafiates kinnistunud „õige ameeriklase“ kaks kandvat motiivi: püüdlemine lunastuse poole läbi raske töö läbi (*redemptiveness*) ja suunatus kogukonna ja tulevikupõlvkondade hüvangule (*generativity*). Sellist skeemi võib McAdamsi sõnul leida lisaks Franklini autobiograafialeg ka juba 17. sajandi puritaanide kirja pandud allikaist, 19. sajandi orjalugudest (*slave narrative*), kõnelemata uuema aja eneseabi (*self help*) jms ameerikaliku ettevõtlikkusega seotud narratiividest.

Käesolevas töös pole ma uurinud näiteks kitsamas ringis tarbimiseks mõeldud *ello-käüke* (19. sajandi vennastekoguduse ja „taevaskäijate“ liikumisega seotud vagade inimeste käsikirjalised elulood – vt Põldmäe 1938) või „talupojaautobiograafiaid“ (vt Hinrikus 2010a: 27–31), vaid just selliseid raamatu kujul avaldatud tekste, milles indiviidi ja rahvuse ning personaalse mälu ja poliitika seose problematiseerimine võiks olla läbivaks teemaks. Minu töö üks esialgseid motivatsioone oligi soov teada saada, mida võiksid eesti varasemad omaelulootekstid öelda siinse kultuuriruumi isesuse ehk subjektsuse mudelite ajaloo kohta. Selle ülesande tegi keeruliseks töö käigus selgunud tõik, et enne II maailmasõda avaldatud eestlaste omaelulootekstid on koosnevad valdavas osas mälestustest ümbritseva kohta ja pööravad autori „minale“ suhteliselt vähe

tähelepanu.

1.3 Eesti varasem omaelulookirjutus ja selle uurimislugu

Eluloouurimine kui kvalitatiivne uurimismeetod on alates 1990. aastatest tõusnud Eesti erinevates kultuuriteaduslikes distsipliinides küllalt olulisele kohale. Seda võimaldasid ühelt poolt ühiskonna valmisolek „biograafiliseks initsiatiiviks“, teisalt lülitusid Eesti kultuuriteadused 1990. aastail tunduvalt enam rahvusvahelisse teadusdiskussiooni ning tekkis võimalus võtta eeskujult Lääne teoreetilistest arengutest (Kõresaar 2003a: 63). Eluloolist käsitusviisi on eesti etnoloogid seni peamiselt rakendanud postsotsialismi diskursuse raames ja alates 1980. aastatest kogutud tekstide peal, võttes luubi alla mälu ning mäletamise kultuurilise iseloomu eluloojutustamises ja problematiseerides identiteeti ning individuaalse-kollektiivse ja privaatse-avaliku suhet selles.

Eestikeelsete mälestustekstide traditsioon on õigupoolest aga tagasi viidav vähemalt Põhjasõja-aegse Käsü Hansu nutulauluni (Palm 1938c: 327). Käesolevas töös olen suuresti lähtunud Rutt Hinrikuse periodiseeringust, mis jagab Eesti omaelulookirjutamise ajaloo kolme etappi: varajane arengu ja otsingute-katsetuste järk kuni II maailmasõjani; seejärel loomupärase arengu lõhenemine kaheks³ – ENSVs ja paguluses konstrueeriti eesti minevikku diametraalselt erinevalt; viimaks postsotsialistlik periood, mis sai alguse lootusega, et mälestused annavad seni puudunud teadmisi mineviku kohta (Hinrikus 2010a: 20).

Eesti elulookirjutamise varasema perioodi – st kuni II maailmasõjani – arengute akadeemilise käsitlemisega tehti algust juba 1920. ja 1930. aastatel. Kirjandus- ja rahvaluuleteadlase Rudolf Põldmäe 1930. aastatel avaldatud uurimused 19. sajandi Lõuna-Eesti vennastekoguduste ja „taevaskäijate“ liikumistega seotud vagade inimeste „ello-käükude“⁴ kohta on tänini selle tekstidekogumi kohta ülevaatlikemad (vt Põldmäe 1937, Põldmäe 1938). 1938. aastal ilmus kirjandusteadlase August Palmi sulest ilmselt kõige arvestatavam II maailmasõja eelne Eesti elulookirjutuse üldkäsitus (Palm 1938b, Palm 1938c). Taas on huvi selle perioodi tekstide vastu elavnenud viimastel aastatel. Hinrikus ja kultuuriloolane Vello Paatsi on põhjalikumalt tegelenud 1880.–1920. aastatel edumeelsete talupoegade kirja pandud käsikirjaliste autobiograafiatega (Paatsi

3 Etnoloogid on selles kontekstis kasutanud ka mõistet „katkestus“ (vt Kõresaar 2005: 69–110).

4 Tekstid, mida loeti palvemajades ja kirjutati käsitsi ümber. Rõhk oli sageli Taeva ja Põrgu nägemuste kirjeldamisel, kuna vennastekoguduste näol oli tegu olemuslikult ekstaatilise usuliikumisega.

2009, Hinrikus 2010a: 27–31). Kirjandusteaduse taustaga uurijad on käsitlenud eesti kirjanike enne II maailmasõda avaldatud „võtmeteoseid“ omaelulookirjutuse vallas (Kirss 2010a, Annuk 2010, Mattheus 2010, Hinrikus 2010a), uuritud on ka baltisakslaste sama perioodi autobiograafiaid (nt Saagpakk 2010).

Eestikeelne omaelulookirjutus jäi kuni 20. sajandi teise kümnendini küllalt sporaadiliseks ja valdavalt käsikirjaliseks. Ükski ärkamisaja suurkuju – ei Jakob Hurt, Carl Robert Jakobson, Johann Voldemar Jannsen ega Lydia Koidula – oma mälestusi kirja ei pannud ning eesti keeles publitseeritud mälestusteraamatute seas olid esialgu ülekaalus tõlketeosed. Oluliseks verstepostiks eesti omaelulookirjutuses võib pidada (aja)kirjaniku ja haridustegelase Lilli Suburgi (1841–1923) autobiograafilist jutustust „Liina. Ühe eesti tütarlapse elulugu tema enese jutustatud“ (Suburg [1877] 2002a). See pole küll autobiograafia Lejeune'i definitsiooni kohaselt, sest peategelase nimi ei lange kokku autori pärisnimega ning Suburg on ise tunnistanud, et kirjutas loo lõpu õnnelikumaks kui see tegelikkuses oli olnud (Annuk 2010: 55). Omal ajal populaarse, palju vastukaja tekitanud ja mitmes kordustrukis ilmunud teose teedrajavat tähtsust eesti omaelulookirjutuse traditsioonis see aga ei vähenda.

Esimene eesti omaelulookirjanduse õitsenguperiood saabus aga sõdadevahelise iseseisvuse ajal, eriti 1930. aastatel. Olgugi et mastaabid pole võrreldavad tänapäevaga, jõuti sel perioodil avaldada arvestatav hulk kohalike avaliku elu tegelaste omaelulooraamatuid, mille seas oli nii poliitilise kui ka olmelisema sisuga, nii veel elavate kui juba surnute elulugusid⁵. Kui August Kitzberg [1924–1925] kirjutas 1920. aastal oma mälestuste eessõnas: „Meil ei ole veel sugugi, ehk on alles väga vähe nõndanimetatud memuaarkirjandust“ (Kitzberg 2010: 7), siis Palm võis 1938. aastal kuulutada:

Meil on juba sportlase, poliitiku, meremehe, kirjaniku, näitleja, sõduri, diplomaadi, väliseestlase, põrandaaluse tegelase, ajakirjaniku, kooliõpetaja mälestusi. Puuduvad aga näit. loomaarsti, juristi, lenduri, autojuhi, põllumehe, arsti, politseiniku, vangivalvuri, rändkaupmehe, suurärimehe, jooksupoisi, päti, hotelli uksehoidja, kelneri, ülikooli portjee, pakikandja ja lugematute teiste elukutsete esindajate mälestused. (Palm 1938c: 328)

Nagu postsotsialistliku „biograafilise buumi“ puhul, loodeti ka tollal mälestustekstidelt abi ajaloo

5 Enamik neist raamatuist anti välja Tartus Noor-Eesti kirjastuses, kus selges ülekaalus olid sõdu ja muid lähiajaloo poliitilisi sündmusi puudutavad mälestused, mis väärisksid omaette uurimist, kuid jäävad siinse töö vaateväljast välja. Märkatava koha Noor-Eesti kirjastuse publitseeritud mälestuskirjanduses võttis enda alla ka kaksteist köidet Oskar Lutsu mälestustesarjast.

„valgete laikude“ täitmisel, et anda muudes ajalooallikates vähe või moonutatult kajastatud sündmustele tõepärasemaid ja nüansirikkamaid kirjeldusi. Lähtuti juhtmõttest, et „[m]ida enam häid memuaare, seda inimlikum, tihedam ja sügavam saab ajalookirjutus“ (Palm 1938c: 329–330, vrd ka Sepp 1928: 50).

Eeskuju-andjad omaelulookirjutajate seas olid pea kõik kirjanikud ja ajakirjanikud, kel kirjutamise ja publitseerimisega oli juba elukutsest tulenevalt tihe side. Sisult ja vormilt oli see toodang üsna mitmekesine, Palm kirjutab sellest ülevaadet andes, et „üks /.../ [kirjutab memuaari] päevaraamatu, teine kirjandusliku vestluse, kolmas asjaliku jutustuse vormis, neljas avaldab usutlustekogu, viies püüab anda oma tööle uurimuslikku ilmet, lisades isiklikele mälestustele arhiivmaterjale jne“ (Palm 1938a: 256). Suburgi „Liina“ on näiteks kronoloogiline mina-jutustus, mis kuulub Ave Mattheusi sõnul ühte Lääne kultuuriruumi mõjukaimasse autobiograafia alaliiki: arengu- või kujunemisromaani (Mattheus 2010: 67–68). Tegemist on koherentse narratiiviga, mille teljeks autori „jutustatava mina“ isiksuse areng ja kronoloogiline elukäik alates lapsepõlvest – sellega rahuldab see ka eelpool kirjeldatud Gusdorfi klassikalist autobiograafia definitsiooni. Autobiograafiline on ka teine varajane eesti publitseeritud omaelulooteksti näide: literaadi ja õpetaja Peeter Oru 1909. aastal Eesti Kirjanduses avaldatud „Minu mälestused“, kus autor esitab kronoloogiliselt iseenese kasvu- ja arengulugu ning elukutsetööd (Palm 1938b: 299).

Enamikes eesti varasematest omaelulootekstidest ei keskendu aga autor nii väga iseendale ja ka minu siinses uurimistöös käsitletud tekstid kuuluvad hoopiski teise omaeluloo tüüpi, milleks on Hinrikuse sõnul teemade kaupa organiseeritud mälestused. Neis kirjutab meenutaja üles „oma mälestused kodust, vanematest, koolist jms, mõnest erilisest inimesest või sündmusest, mida/keda ta väärtustab ja sooviks põlistada“ (Hinrikus 2010a: 27). Selline on Suburgi hilisem omaelulooline tekst, „Suburgi perekonna elulugu“ (Suburg [1923–1924] 2002b), milles autor püüab värvikate ja põhjalike ümbritseva keskkonna kirjeldustega anda ülevaatlikku kujutust elust 19. sajandi Eestis (Annuk 2010: 56).

August Kitzbergi (1855–1927) „Ühe vana „tuuletallaja“ noorpõlve mälestused“ (I–II, [1924–1925] 2010) on vast mõjukaim sedasorti mälestusteostest – Tiina Kirss on seda nimetanud suisa eesti autobiograafia tüvitekstiks (Kirss 2010a). Tegemist on haralise piltide kogumiga, „kus puudub suur ühendav niit ja peategelane ei jutusta mitte oma kujunemislugu, vaid on eelistanud pajatusi, mis iseloomustavad ümbrust ning sellest reljeefselt välja paistvaid suuremaid ja väiksemaid isiksusi“

(Kirss 2010b 278). Osalt samas vaimus on üles ehitatud ka ajakirjaniku, kirjanduskriitiku ja Jaan Tõnissoni mõttekaaslase Anton Jürgensteini aastatel 1926–1927 avaldatud mälestusteos (Jürgenstein 2011), mis pole samuti niivõrd isikulugu kui „tihedate kirjelduste rohke topograafiline ning sotsiograafiline paikkonnalugu“ (Kirss 2010a: 40). „Kitzbergilikud“ mälestustekstid pole kaugeltki vaid Eesti fenomen, näiteks János Szávai on Ungari autobiograafiate ülevaates toonud välja eraldi kategooria nende tekstide jaoks, kus lapsepõlve ja külarahva igapäevaelu kirjeldatakse küll väga detailselt, kuid tekstis puudub ühtsus ja perspektiiv – kirjandusteadlase vaatevinklist kutsub ta neid ebaõnnestunud autobiograafiateks (Szávai 1984: 219–229, *cit.* Rooke 1997: 150).

Sellised tekstid moodustasid aga lõviosa memuaristika esimesest õitsenguperioodist Eestis. Vaadeldaval eesti mälestuskirjanduse varajasel perioodil järgisid enamike publitseeritud elulugude autorid Hinrikuse sõnul teatud mõttes omaelulookirjutuse „talupoeglikku“ traditsiooni, alustades piltidega 19. sajandi talupoja elust, millega seostus nende lapsepõlv. Erinevalt 19. sajandi käsikirjalistest talupojaautobiograafiatest ei lähtunud nad enam aga kitsalt perekondlikust positsioonist, vaid andsid ülevaate ka suurematest rahvaliidumistest ja ühiskonna arengust (Hinrikus 2010a: 33) – st suhestasid oma eluloo juba märksa laiemapinnalisse ajaloo konteksti. Allpool, eelkõige kolmandas peakükis, uurin, kuidas see täpsemalt välja paistis. Esmalt peatun aga pikemalt siinses töös vaadeldud tekstidel ja kasutatud metodoloogial.

2 Tekstid ja metodoloogia

2.1 Tekstikorpus

Elulugu saab esitada mitmetes erinevates vormides: see võib olla näiteks fakte refereeriv või poeetiline, suuline või kirjalik, täielikult omal initsiatiivil valminud või avaliku üleskutse vastuseks kirjutatud, biograafilise intervjuu teel talletatud jne. Siinses töös käsitlen juba olemasolevaid kirjalikke tekste, mille ühine nimetaja on see, et tegemist on vanemas eas kirja pandud mälestustega, millest vähemalt osa moodustavad lapsepõlvemälestuste jutustused. Kõrvale jätan mälestusteraamatud, mis seostuvad vaid mõne konkreetsete poliitilise ajaloo sündmuse, näiteks sõja või ülestõusuga.

Lapsepõlv on eluloo oluline osa, vahel on väidetud isegi, et määrav. Autobiograafiates on lapsepõlvemälestused sageli olulisel kohal, sest subjektsuse ja iseloomu kujunemine, millele autobiograafia žanr peaks keskenduma, toimubki olulisel määral just lapsepõlves. Lapsepõlves õpitakse, mida üldse tuleb mäletada ja kuidas seda lugudesse panna (Smith & Watson 2001: 13) – seda on kutsutud ka „stereotüüpsuseks“, mis väljendub loo alussündmuste valikus ja „kultuuriomastes tekstiloomes võtetes ja mudelites“ (Kõresaar 2005: 64). Sotsiaal- ja kultuuriajalooliselt lähenedes võib „lapsepõlve“ pidada kultuuriliseks konstruktsiooniks, mis kannab ajastu- ja kohaspetsiifilisi tähendusi (vt Löfgren 1987). Arvestades, milline murranguline moderniseerumisprotsess toimus perioodil 19. sajandi teisest poolest 20. sajandi esimeste kümnenditeni (vt nt Vunder 1999), peaksid ka mälestused peegeldama asetleidnud muutusi.

Paljud autobiograafiad – nagu ka minu käsitletud raamatud – jätavad kõik lapse- ja nooruspõlvele järgneva välja. Selliste tekstide kohta kasutab luuletajate autobiograafiaid uurinud Richard Coe terminit “Childhood” (just niimoodi, jutumärkide ja suure tähega, Coe 1984, *cit.* Rooke 1997: 118). Tavaarusaama kohaselt on lapsepõlvemälestused midagi väga isiklikku, aga näiteks Norra antropoloog Marianne Gullestad on problematiseerinud sellist arusaama, mille kohaselt lapsepõlvemälestused on täiesti individuaalsed ja „loomulikud“, ilma kultuurilise iseloomuta (Gullestad 1996: 24). Minu käsitletud tekstid jäävad aga mitte-individuaalsuse poolest suisa äärmusesse seeläbi, et lapsepõlvemälestusi representeeritakse pigem kogukonna kui isiklikust perspektiivist. Nii Martna kui ka Hanko püüab peamiselt oma lapsepõlvemälestuste kaudu kirjeldada üksikasjalikult kodukandi eluolu ja ainelist kultuuri ja samas paigutada ka laiemat

ajalooprotsessi konteksti.

Tekstide valimisel võtsin kriteeriumiks lisaks sellele, et need keskenduvad lapsepõlvele, ka tingimuse, et autoreiks oleks avaliku elu ja poliitikategelased. Seda selleks, et paremini jälgida, kuidas avalduvad autorite poliitilised veendumused mälestuste ja ühiskonna representeerimisel. Poliitilisus selle kõige laiemas mõttes – nagu mõistab seda Carl Schmitt ([1927] 2002) – on potentsiaalselt sees igas sotsiaalses tähistamise praktikas, sest ühiskonnas eksisteerib alati teatud antagonism mitmesuguste diskursuste vahel, millest rääkiv subjekt peab valikuid tegema. Kui tegemist on vähemal või rohkemal määral tuntud avaliku elu tegelastega, võimaldab see uurijal veidi hõlpsamini rakendada kriitikat autorite tausta kohta. Sellisel juhul on võimalik muudest allikatest ammutada nende elukäike ja vaateid puudutavat kontekstuaalset teavet, mis aitaks mõista, miks mälestusi just vastaval viisil esitatakse.

Eesti poliitilise eliidi tegelastelt ilmus enne II maailmasõda küll mälestusi konkreetsete ajaloosündmuste kohta (nt 1905. aasta revolutsioon, I maailmasõda, Vabadussõda), kuid vähem selliseid omaelulootekste, mis hõlmavad lapsepõlvemälestusi. Seda ilmselt seetõttu, et enamik neist olid kuni surmani aktiivselt rakendatud; elule kui tervikule mälestusteksti kaudu tagasivaate tegemine eeldab aga teatavat tagasitõmbumist, rahu ja aega, et minevikku hinnata. Kirjanduskriitik Rasmus Kangro-Pool oli veel 1936. aastal optimistlik, et peagi pääseb ka tipp-poliitikute memuaristika paisu tagant välja:

Mul on arvamine, et lähemas tulevikus eesti memuaarikirjandus kasvab jõudsasti: sellel on kõigi ettekujutuste järele suur lugejaskond, meil on lähemas minevikus olnud nii palju tähtsaid sündmusi ja läbielamisi, ja lõpuks meil on terve rida poliitilisi ja vaimuelu kaalukamaid tegelasi jõudnud ja jõudmas sellesse ikka, kus otsesest võitlevast või loovast tegevusest tagasi tõmbutakse ja mälestustes kõik tehtu küpseks mõeldakse. (Kangro-Pool 1936, cit. Orav 2011: 607 - 608)

Sellesse plaani tegi ajaloo käik aga oma korrektuurid. Sõjaeelse Eesti Vabariigi poliitikute terviklikumaid autobiograafiaid ilmus küll II maailmasõja järel paguluses (nt Ast Rumor [1963] 2010, Rei [1961] 2010), kuid neid tuleks käsitleda eraldi.

Mihkel Martna 1914. aastal ilmunud „Külast“ ja August Hanko „Oli kord...“ I osa aastast 1939 on aga kaks märkimisväärt omaelulooteksti, mis jäid minu seatud sõelale. Mõlemad on selles mõttes

klassikalised mälestusteosed, et on kirjutatud vanemas eas⁶ tagasivaatena lapse- ja nooruspõlve aastatele. Et neis on aga autori maal veedetud lapsepõlve mälestuste esitamise kõrval olulisel kohal etnograafilised kirjeldused sealsest elust, siis olen Reed-Danahayle toetudes neid siinses töös käsitlenud ka autoetnograafiatena. Oma uurimistöö käigus töötasin läbi mitmeid teisigi tekste, kuid sügavamalt keskendun just kahele nimetatud publitseeritud avaliku elu tegelase eluloole. Suburgi, Kitzbergi, Johan Jansi jt mälestusteraamatuid olen kasutanud taustaks, vaadeldes muuhulgas tekstidevahelisi seoseid. Järgnevalt annan võrdleva ülevaate Martna ja Hanko isikust, nende autoripositsioonidest ning kummagi raamatu ilmumisaja kontekstist.

2.2 Autorid ja autoripositsioonid ning ajalooline taust

Palestiina päritolu ameerika antropoloogi Lila Abu-Lughodi jaoks on kultuuriliste representatsioonide juures oluline tähelepanu pöörata positsioneeritusele (*situatedness*, Abu-Lughod 1993: 6). Ükski autor pole „vaatleja väljaspool“, vaid alati teatud suhetes representeeritava ja oma publikuga. Antropoloog Renato Rosaldo (1986) on etnograafiliste representatsioonide kriitilisel käsitlemisel väitnud, et ühegi teksti puhul pole tõlgendused ega tähendused kunagi piiramatud, vaid tulenevad ajaloolisest situatsioonist – niisiis ei saa tema sõnul kultuuri representeerimisel kunagi mööda hiilida ajaloolisest kontekstist ja võimusuhetest. Foucault ([1977] 1992) on välja pakkunud, et selmet kasutada harmoniseerivaid mõisteid „kultuur“, „keel“ või „märgisüsteem“ tuleks kultuuriteadlastel tähelepanu pöörata pidevalt toimuvatele võimuvõitlustele antagonistlike huvidega agentide vahel ühiskonna teadmiste tootmise protsessis. Need võimuvõitlused toimuvad ajalooliselt kujunenud tõerežiimide raames, mis eraldavad tõeseid lausungeid vääradest ja määravad, kellel on üldse voli öelda seda, mis funktsioneerib tõena. Minu töö kontekstis tähendab see osalt intellektuaali rolli käsitlemist, sest avaliku elu tegelastena ootab publik neilt kindlat laadi tekste – see tuleb enne selgeks teha, kui saame hakata vaatlema „tekstis esitatud ainekst“.

Nii Martna kui Hanko olid mingitel aegadel tegevad Eesti poliitilises elus, kuid lisaks sellele literaadid ja ajakirjanikud ning intellektuaalid. Noores riigis oligi II maailmasõja eel vähe elukutselisi poliitikuid, valdavalt saab kasutada määratlusi „põllumees ja poliitik“, „poliitik ja

6 Kumbki pole aga „raugaeamemuaar“, mida Palm eraldi alaliigina välja toob. Need on tema sõnul mälestused, mille kirjutamisega on mõneti hiljaks jäänud ja mis võivad autori mälu tuhmumise tõttu olla „puudulikud ja vähepakuvad“ (Palm 1938c: 321).

ajakirjanik“, „tulundustegelane ja poliitik“ jne (Karjahärm & Sirk 2001: 35). Moderniseerumine ja rahvusriigi formeerumine tõid nõudluse intellektuaalide järele, kes pidid olema suutelised sõnastama ühiskonna üldhuvisid, ühiskonda juhtima ja tema vaimseid vajadusi rahuldama. Benedict Andersonile (2006) toetudes võiks öelda, et formee ruvas rahvusriigis kandsid intellektuaalid kogukonna kujutlemise põhiraskust.

Intellektuaalid ehk haritlased, kultuurieliidi liikmed, literaadid või teadmus-spetsialistid on sootsiumiliikmed, kellel on eriline suhe ühiskonnas leviva teadmusega. Dominic Boyeri ja Claudio Lomniti (2005) sõnul peaksid antropoloogid uurima haritlaste teadmusloome praktikaid, et avada üksikisiku agentsuse rolli rahvuskultuuri sõnastamise ja (taas)tootmise projektides. Lisaks tuleks jälgida, kuidas avaliku elu tegelastest intellektuaalid osalevad pidevates „võistlustes“, mis käivad kultuuriliste väärtuste määratlemise peale – neis püüab igaüks saavutada toetust oma arusaamale sotsiaalsest reaalsusest. Tasub tähele panna, et mitte igaühe igasugune mõttetöö, isegi kui see on väga kõrgetasemeline, ei tee neist tunnustatud intellektuaale. Sedasorti raamatute avaldamine, nagu minu käsitletavat, on üks neid institutsioone, mis seda staatust võib anda, asetades indiviidi eneserefleksiooni ja kogemuse avalikku sfääri. Haritlane toimib niisiis ajalooliselt kujunenud sotsiaalses süsteemis, praktiseerib oma agentsust teatud rolli ja poliitiliste suhete raames ning konstrueerib avalike diskursustega suhestudes oma unikaalse positsiooni.

Siinses töös käsitletud raamatute autoetnograafiliste representatsioonide võrdlemisel on oluline esmalt tähele panna ajalist distantssi nende ilmumise vahel. Mihkel Martna „Külast“ ilmus aastal 1914, August Hanko „Oli kord...“ I osa aga 1939. Veerandi sajandiga juhtus Eestis palju: tsaaririigi kokkuvarisemine, Vabadussõda, iseseisvusaastad nii demokraatliku pluralismi kui ka vaikiva ajastu „kõva käe“ poliitika võtmes. Siinkohal kirjeldan veidi kummagi teksti ilmumisa ja konteksti, mille tundmine on vajalik muuhulgas nende tsensuuritingimuste hindamiseks ja mõistmaks „tõerežiime“, mille raames autorid tegutsesid.

Parajasti Zürichis maapaos viibinud Martnal tuli „Külast“ Eestis avaldamiseks ilmselt arvestada küll siinsete tsensorite bürookraatlike nõuetega, kuid eeltsensuuri kaotamine 1905.–1906. aastal oli teinud kirjutajate ja toimetajate elu märksa vabamaks. Lisaks oli trükiteodangu kiire kasv loonud olukorra, kus nõrgeneva Vene keisririigi väkese arvulisel sunniaparaadil oli väga raske suurema põhjalikkusega kõike ilmuvat kontrolli all hoida (Raun 2009: 49). Kuigi Martna hoidub oma mälestusteraamatus otsestest teravatest sõnadest riigivõimu ja venestuspoliitika aadressil (erinevalt

Hanko mälestusteraamatust ja ka iseenese hilisematest sõnavõttudest⁷), keskendudes selle asemel baltisakslastest mõisnike ja kirikutegelaste süüdistamisele, siis nagu, edaspidi näeme, kumab tema mälestustekstist siiski läbi teatud revolutsioonile agiteeriv meelsus.

Hanko raamat valmis aga olukorras, kus pärast 1934. aasta autoritaarset riigipööret olid Eestis kodanikuvabadused kitsendatud, publitseerimisel lasusid ranged piirangud ning 1934. aastal loodud Riiklik Propagandatalitus oli asunud teostama kontrolli kogu trükisõna üle nii eel- kui järeltsensuuri kujul. 1938. aastal sätestas juba põhiseadus, et sõna- ja trükivabadust võidi kitsendada „riigi julgeoleku, avaliku korra, kõlbluse ja kodaniku hea nime kaitseks“ (Vaan 2005: 74) ning seda tihenevat tsensuurisõela täpsustati samal aastal vastu võetud trükiseaduses järgmiselt:

Trükiseaduse eeskirjad taotlevad trükiseaduse kasutamise juures vältida kõike seda, mis sisaldab lugupidamatust, põlgust ja sihilikkust riigikorra, riigijuhtide ja -asutuste vastu ning toetada ja tõsta esiplaanile seda, mis mõõduka mõtlemisviisi väljendajana on riigile ja rahvale kõige kasulikum /.../ ning kaasa aitab kõigi meie rahvakihtide ülesehitavatele pingutustele ühiselulise solidariteedi ja sotsiaalse ühistöö vaimus. (Vaan 2005: 75).

Etteruttavalt võib öelda, et Hanko tekst on ilmumisaja riikliku ideoloogiaga märksa rohkem kooskõlas kui Martna oma. Tsensuur pole aga kunagi üksnes repressiivne institutsioon, vaid ka produktiivne mehhanism, mis legitimeerib diskursuses teatud teemasid ning jätab teisi tähelepanuta (Liljeström 2004: 37–44). Nii autoritaarsetes kui demokraatlikes ühiskondades kehtivad alati „tõderežiimid“ kui teatavat laadi reeglite ja vabadustega mänguareenid, milles mälestustekstide autorid oma agentsust väljendavad. Selles mõttes eelneb tekstile alati teatud (enese)tsensuur: riikliku ideoloogia internaliseerimine autorite poolt on vaid üks selle võimalikke tõlgendusi. Nagu selgub, olid kummagi autori vaated raamatute ilmumisaegadele küllaltki iseloomulikud, mis pole üllatav, sest Lotmani sõnul valib ajastu välja biograafiat väärivad tegelased ja „biograafiaga inimene“ seostub valikutega, mis lähtuvad ühiskonnas kehtivatest nn „õige käitumise normidest“ (Lotman 1990: 366).

Martna raamat ilmus tsaariaja loojanguperioodil, mil *status quo*'le oponeeriva Eesti haritlaskonna seas olid levimas kolm suuremat ideoloogilist jõudu: sotsiaaldemokraadid-radikaalid, Tõnissoni Eesti Rahvuslik Eduerakond (s.o rahvuslik-liberaalne suund ehk mõõdukad) ning „kolmandat teed“

7 1931. aastal kirjutab Martna, et “kroon tagurluse ja toore, kõige verisema surve suunas [Euroopa maade seas] jääb tsaari väevõimu valitsusele” (Martna 1931b: 60).

esindav „Noor-Eesti“ rühmitus. Nende seas oli aga vasakpoolne ilmavaade 20. sajandi teisel kümnendil domineeriv (vt Raun 2009: 46, Karjahärm & Sirk 2001: 269–270). Toonased sotsiaaldemokraadid taotlesid tsaarivalitsuse riigikorra asendamist demokraatliku vabariigiga, kus kõigil kodanikel oleksid võrdsed õigused ning kus rahvastel oleks õigus enesemääramisele ja oma keele ametlikule kasutamisele. Nende majanduslik programm nägi ette mõisa- ja mõnede suurtalumaade ümberjagamist ning pärisorjuse jäänukite likvideerimist (Karjahärm & Sirk 1997: 243). Sellised ideed võitsid neile rahva enamuse toetuse ning sotsialistid triumfeerisid Asutava Kogu valimistel 1919. aastal, kogudes 39% hääli, koos tollal pahempoolse Tööerakonnaga koguni 64,1%. Seejärel hakkas peagi maareformi ja ettevõtluse jõudsa arenemise mõjul tuntavalt kasvama aga konservatiivsemalt meelestatud keskklass – omanike kiht – ning paljusi selle mõjul nihkus Eesti Vabariigi poliitiline elu selgelt paremale. 1932. aasta Riigikogu valimistel said sotsialistid kokku vaid 21% hääli.

Hanko raamat ilmus ajal, mil Konstantin Pätsi autoritaarne valitsus oli juba viis aastat teostanud aktiivset riiklikku propagandapoliitikat, millega tõsteti kilbile solidaristlik rahvustervikluse kontseptsioon. Päts ja tema lähikondlased, eelkõige tollane peaideoloog Kaarel Eenpalu, rõhutasid vajadust riigi koordineeriva rolli järele rahvusliku ühtsuse kehtestamisel, et ära hoida sellist killustatust, nagu oli Eestis tekkinud 1930. aastate alguses seoses majandusliku ja poliitilise kriisiga. Sellega asus sihikindlalt tegelema Propagandatalitus, mille eestvedamisel viidi rahvustunde tõstmiseks 1930. aastatel kampaaniavormis läbi perekonna- ja kohanimede eestindamise, kodukaunistamise, Eesti lipu propageerimise, võidupüha tähistamise traditsiooni alustamise, Isamaaliidu loomise jmt massi-aktsioonid (vt nt Madisson & Ventsel 2012: 149). Marek Tamm kõneleb sel perioodil teostatud riiklikust ajaloopoliitikast, mille raames omistati sihipäraselt sakraalsust muuhulgas Lembitu muinasajale, Vabadussõjale, isamaalüürikale ja rahvaluulele (Tamm 2012: 57).

Lisaks laiemale ajaloolisele kontekstile tuleb tunda ka autorite endi taustasid, kuivõrd käesoleva uurimistöö fookuseks on indiviidi ja kultuuri vahekordade avaldumisvormid omaeluloolise teksti põhjal. Autorite poliitiliste positsioonide kohta on teada nii palju, et Martna oli veendunud sotsiaaldemokraat, Hanko aga ei sidunud end ühegi iseseisva Eesti poliitilise parteiga ja ta vaated muutusid elu jooksul üsna palju. Võib aga väita, et kunagine Tõnissoni valitsuse sõjaminister oli vähemasti raamatu „Oli kord...“ kirjutamise ajaks pigem seotud parempoolse maailmavaatega.

Tõik, et Martna oli sündinud aastal 1860, Hanko aga 19 aastat hiljem, võib mängida olulist rolli mõistmaks kahe autori paigutumist ühiskondlik-ajaloolisesse protsessi. Karjahärm ja Sirk liigitaksid nad poliitikutena teatud mõttes ühe põlvkonna esindajateks. Eesti II maailmasõja eelse poliitilise eliidi on nad jaganud vanemaks ja nooremaks põlvkonnaks: need, kes olid sündinud enne 1890. aastat ja kes olid seega Eesti iseseisvuse saabudes küpses või vanemas eas, ning sellest hiljem sündinud, kes Eesti riigi loomise ajal olid veel noored. Vanema põlvkonna esindajad olid enamasti haridustee täielikult läbinud veel tsaariajal ja õigupoolest jäi see põlvkond juhtpositsioonile kuni 1930. aastate lõpuni, sest Eesti poliitilises eliidis ei jõudnud enne II maailmasõda toimuda põlvkondade vahetust (Karjahärm & Sirk 2001: 39). Ajaloolased Karsten Brüggemann ja Toivo Raun paigutaksid Hanko aga juba järgmisesse põlvkonda – nende arvates jookseb põlvkondadevaheline piir aastate 1875 ja 1880 vahel, millest hiljem sündinuid ei lahutanud eelkäijatest ainult tavapärase eavahe. See põlvkond sai varasematest tunduvalt enam lõigata kasu linnastumisest, haridusest, sotsiaalsest mobiilsusest ja majanduse moderniseerimisest⁸ (Brüggemann 2008: 176, Raun 2009: 41). Ei saa aga väita, et Martna ilmavaade oleks nooremast kolleegist piiratum või tagurlikum. Mõlemad olid avardanud silmaringi välismaal viibides, seda nii poliitilises paguluses tsaariajal kui Eesti Vabariigi algusaegadel diplomaatidena välisesinduses (Martna Saksamaal, Hanko Soomes). Järgnevalt vaatlen eraldi kummagi tausta lähemalt.

2.2.1 Mihkel Martna

Mihkel Martna oli üks Eesti sotsiaaldemokraatliku liikumise peamisi rajajaid ja arendajaid, kes püsis üle 30 aasta silmapaistval kohal Eesti poliitilises elus. Ta sündis 1860. aastal Paimpere (praegu Paimvere) külas Veltsa vallas Martna kihelkonnas Läänemaal, vaese renditaluniku perekonnas. Et pere majanduslikud võimalused olid kitsad ja peres oli rohkelt lapsi, siis piirdus tema ametlik kooliharidus viie talvega oma ristiisa Paltsu Pritsu juures külakoolis (Vahtre 1997: 96–97). Tasub tähele panna, et Martna kodumaakond Läänemaa oli tollal ka tervikuna majanduslikult suhteliselt mahajäänud. Aastakümneid hiljem puhkesid sealsed sotsiaalsed probleemid lõkkele, kui Läänemaast sai üks 1905. aasta revolutsioonilisest käärimisest enim hõivatud paiku Eestis. Suur osa Martna hilisemast kirjatööst ongi pühendatud just nende revolutsioonisündmuste uurimisele ja tagamaade

⁸ Seda põlvkonda on ta nimetanud ka „Noor-Eesti“ haritlaste põlvkonnaks, sest selle olulise rühmituse juhtivad tegelased olid sündinud just 1880. aastatel (2009: 41).

selgitamisele. Selle taustal tuleb mõista ka tema mälestusraamatut „Külast. Mälestused ja tähelepanekud Eesti külade arenemisest pärast 60-id aastaid“.

1880. aastate algul kolis Martna oma isakodust Tallinna, kus puutus maalrisellina kokku sealse sotsialistliku ringkonnaga ja asus end aktiivselt autodidaktina täiendama esmalt ajalehetoimetaja Jaak Järve raamatukogu najal, seejärel iseseisvalt peamiselt saksa sotsiaaldemokraatlikku kirjandust uurides. Mõne aasta pärast Tartusse kolides sai temast aktiivne seltskonnategelane ning ühtlasi sealse pahempoolse haritlaskonna üks juhtivaid ideolooge, kes asus tegelema ka Lääne-Euroopa sotsialistliku mõtte vahendamisega eestikeelses ajakirjandusse. Teda huvitasid eeskätt materialism, töölisküsimus ja -liikumine (Rosenberg 2006: 110)

Seoses 1905. aasta revolutsioonisündmustega eksili asunud ja enne Eestisse naasmist 1917. aasta Veebruarirevolutsiooni paiku mitmel pool Euroopas reisinud Martna pühenduski pagulusaastail muuhulgas oma lapse- ja nooruspõlvemälestuste kirjutamisele. End kodumaal toimuvaga kursis hoidnud Martnat võis selleks innustada Villem Reimani 1911. aastal avaldatud programmiline üleskutse „Ajalooliste mälestuste korjamine“, milles soovitati memuaaride ja päevaraamatute kogumist Eesti Kirjanduse Seltsi jt asutuste arhiividesse (Palm 1938b: 300).

„Külast“ kuulub mitme kirjandus- ja ajaloolase sõnul eesti memuaristika kullafondi (Sepp 1928: 53, Parijõgi 1937, Palm 1938b: 300, Rosenberg 2006: 110). Raamat, milles Martna kirjeldab analüüsivalt oma kasvukeskkonda, on üks esimesi omataolisi avaldatud tekste ja pakub ilmekat näidet sellest, kuidas jutustaja konstrueerib elukogemustest ja oma kaasaja diskursustest unikaalse omaeluloolise teksti. Ta tunnistab juba sissejuhatuses, et on palju asju elu käigus ümber tõlgendanud:

Minu soow on oma tähelepanekutest nõnda jutustada, nagu oleksiwad nad kuiw kontkere, millele liha ümber kaswanud. /.../ Mis 45 aasta eest seletamata sündmustena minu üle-elamiste piirkonda ulatasiwad ja mis minu mälestusesse kustumata jäljed järel jätsiwad, seda on pärast kogutud elutarkus nagu walgustawa helgiga üle walanud. (Martna 1914: 5–6)

Peaasjalikult vaid isiklikele mälestustele saigi Martna seda raamatut kirjutades tugineda, sest olles kirjutamise ajaks juba kaheksa aastat eksilis viibinud, polnud tal võimalust muudest allikatest täiendavat lisamaterjali hankida. Juba eessõnas vihjab Martna, et seda kompenseerib tema

mälestused tagantjärele üle valanud „valgustav helk“, mille olemus koosneb vähemalt osalt marksistlikust ühiskonnateooriast:

Minu lapse-ea mälestused ja küla-elamised ulatawad 60-te aastate keskpaika, meie küla majanduslike elu pöörde algusesse. See aeg tähendab naturaalmajanduse lõppu ja kapitalistlike majanduse algust. Mis mujal juba warem teoks oli saanud, pääsis meie juures mõni aastakümme hiljemine maksuasele. (Martna 1914: 5)

Maapaost naasmise järel sai Martnast 1917. aasta suvel asutatud Eesti Sotsiaaldemokraatliku Tööliste Partei tunnustatud ideoloog ja selle pahempoolse tiiva juhte. Kuigi rahvusriigi küsimus polnud tollaste sotsialistide jaoks üldiselt iseenesestmõistetava kaaluga, otsustas Martna 1918. aasta alguses hakata kindlalt toetama Eesti iseseisvust. Hiljem oli ta tegev Eesti Vabariigi parlamentaarses töös Asutavas Kogus ja Riigikogus – viimase iga koosseisu liige ta oli kuni surmani 1934. aastal.

2.2.2 August Hanko

Kui Martna oli pärit kitsastest oludest, siis August Hanko sündis keskmisest jõukama talupidaja pojana Tartumaal Suure-Kambja vallas Kaatsi külas, aastal 1879. Seda geograafilist distantsti tuleks tekstide tõlgendamise juures meeles pidada, sest Hanko mälestuste Tartumaa oli majanduslikult selgelt edenenum kui Martna lapsepõlve Läänemaa. Tartumaal sai talude päriseksostmine hoo sisse tunduvalt varem ja olulist rolli mängis ka Tartu linna kui kultuuri- ja hariduskeskuse lähedus. Tartusse koliski Hanko oma isatalust juba noorukieas, kuid mitte selleks, et linnas iseennast tööliseks elatama hakata, nii nagu Martna. Hanko astus hoopis pärast kihelkonnakooli lõpetamist Hugo Treffneri gümnaasiumisse ning seejärel Tartu Ülikooli õigusteaduskonda, mille lõpetas 1904. aastal. Siinkohal osutab Martna ja Hanko elukäigu võrdlus, et kui Martna põlvkonna jaoks jäi kõrgharidus veel kaugeks ja haritlaste sekka jõudis iseõppijaid, siis venestusaajal (mil möödus Hanko haridustee) oli eesti tudengkond hakanud tuntavalt kasvama nii arvult kui ühiskondliku tähtsuse poolest. Seda seoses taluperemeeste jõukuse kasvuga talude päriseksostu järel ja süveneva arusaamaga, et haridus võimaldab sotsiaalset tõusu (Jansen 2007: 366).

Tartus tekkisid Hankol tihedad sidemed Eesti poliitikute ringkondadega. 1905. aasta detsembris üritas Hanko koos mõnede teiste tollal EÜSiga seotud haritlastega (Lui Olesk, Jüri Jaakson, Otto Strandman jt) panna Tartus alust radikaalsotsialistlikule parteile, mis pidi täitma tühimikku

polariseerunud liberaalide ja sotsiaaldemokraatide vahel. Radikaalsotsialistid tunnustasid sotsialistlikku lõppideali, kuid aktuaalseimaks pidasid võitlust demokraatia eest. Riigivõimu surve ja piisava toetuspinnata jäi see liikumine aga lühiajaliseks (Graf 1993: 50). Sarnaselt Martnale kuulutas tsaarivalitsus seetõttu aga ka Hanko „riigivastase tegevuse tõttu“ Baltimaades *persona non grata*'ks.

Ta siirdus mõneks aastaks Soome maapakku, pärast mida töötas Eestis erinevate ajalehtede toimetajana ning asutas muuhulgas koos Johan Pitkaga Tallinna Laevaühisuse. 1919. aasta novembris kutsus Jaan Tõnisson ta oma moodustatavasse valitsusse sõjaministriks⁹. Erinevalt Martnast jäi aga tema aktiivse poliitiku karjäär küllalt põgusaks ja madalaprofiililiseks. Parteitu ministrina sai Hanko valitsuses olla veidi üle kaheksa kuu, misjärel taandus ta Eesti poliitilisest elust. Tuleb tõdeda, et ka Martna poliitiline karjäär ei möödunud mitte määraval positsioonil valitsuses, vaid põhiliselt opositsioonis – tol ajal püüdsid kogu maailma sotsialistid vältida kodanlikes valitsustes osalemist.

Et Hanko ei võtnud osa iseseisva Eesti erakondlikust poliitikast, on tema poliitilisi vaateid seetõttu aga keerulisem määratleda. Kuigi Hanko osales radikaalsotsialistliku partei loomisel, ei kuulunud ta kolleeg Lui Oleski mälestuste kohaselt tollal otseselt ka sotsialistide hulka, vaid oli „vist hoopis revisjonist“¹⁰ (Olesk 1932: 89) – saksa ühiskonnateoreetik Eduard Bernstein (1850–1932) pooldaja. 1918. aastast, mil Hanko töötas Eesti Vabariigi välisteenistuses Helsingis, mäletas diplomaat Elmar Kirotar aga teda juba „Gobineau jüngrina“¹¹ (Kirotar 1970: 61).

Alates aastast 1902 tegi Hanko karjääri ajalehetoimetajana. Tollal pidasid sellist ametit üldiselt universaalsed avaliku elu tegelased, kes võtsid aktiivselt sõna ühiskondlikel teemadel, edendasid seltsitegevusest, avaldasid luulet ja proosat. Paljud neist olid hiljem tegevad poliitikutena – toimetused olidki Eesti iseseisvumise eel omamoodi substraadiks tekkivatele erakondadele (Jansen 2007: 370). Kuigi Hanko töötas nii Jaan Tõnissoni mõõdukate leeri kontrolli all olevas Postimehes – Tõnissoni seltskonnaga seob teda muide ka EÜSi liikmesus – kui ka nn kolmandat teed esindava „Noor-Eesti“ häälekandjas Vaba Sõna, möödus valdav osa tema toimetaja-karjäärist poliitiliselt neutraalse Päevalehe toimetuses. Nooreestlastega ühendab Hankot põlvkondlik lähedus ja huvi

9 Sõjaminister oli tolleaegne vaste kaitseministrile.

10 Oleski sõnul oli Hankole omane „müstifitseerimiskalduvus“, mistõttu ka paljud tema tuttavad ta poliitilistest seisukohtadest väga selget pilti ei saanud (Olesk 1932: 89).

11 Arthur de Gobineau (1816–1882) oli Prantsuse kirjanik ja diplomaat, kes sai tuntuks aarialaste ülimuslikkust põhjendava rassiteooria rajajana.

põhjamaade vastu, samas, nagu edaspidi selgub, väljendub Hanko tekstis nooreestiliku linnalembuse ja kosmopoliitsuse asemel pigem traditsiooniline, agraarse orientatsiooniga rahvuslus.

Eesti iseseisvumise järel on Hanko tegevusest teada nii pankrotiga lõppenud avantüür laevandusäris kui ka töö Eesti Vabariigi välisteenistuses Soomes. Põhiliselt on ta tuntud aga viljaka ilukirjanduse tõlkijana, eriti Skandinaavia kirjanduse osas, ning näiteks Jaan Poska ja Julius Kuperjanovi biograafiate koostamise poolest. Omaenese mälestusteraamatu „Oli kord...” esimese osa avaldas Hanko 1939. aastal, teise 1941. Siinses uurimuses käsitletud esimeses osas kirjeldab Hanko oma lapsepõlve Suure-Kambja vallas, sealset eluolu ja ajalugu. Teises osas keskendub ta gümnaasiumi- ja ülikoolielule ning tolle aja Tartu linna üksikasjalikule kirjeldamisele. Hanko elu lõpp oli traagiline – Nõukogude võim arreteeris ja küüditas ta 1945. aastal, vabanes ta 1952. aastal, kuid suri kuu aega hiljem Venemaal Kemerovo oblastis.

2.3 Metodoloogia

Smithi ja Watsoni kohaselt on omaelulootekstide uurimise juures esmatähtis vahet teha, kas uuritakse „jutustatud mina“ (*narrated “I”*) või „jutustavat mina“ (*narrating “I”*, Smith & Watson 2001: 60). Kuigi omaeluloolises tekstis on autor ja peategelane pealtnäha identsed, on peategelase sisekõne ja jutustaja hääl alati teatud kindlas vahekorras. Näiteks võib jutustaja teha teadliku katse need kaks eraldi hoida, püüdes taasluua lapsepõlve kogemus täiskasvanu perspektiivist, kasutada laps-tegelase kohta varjunime¹² ja/või tema-vormi vms. „Jutustava mina“ kohta on kasutatud ka mõistet „ideoloogiline mina“ (*ideological “I”*, *Ibid.*), mille kaudu juhitakse tähelepanu kirjutamise ajal autori kultuuris levinud arusaamadele isesusest ja elust, identiteedimudelitele ja kõiksugustele avalikele diskursustele, millega autor dialoogi astub. Siinne uurimus tegelebki eelkõige „jutustava minaga“, tekste lugedes keskendun lapsepõlvemälestuste esitamisviisile ja selles avalduvatele mäletamise kultuurilistele ressurssidele (näiteks avalikud diskursused, tõerežiimid, žanrid) ning agentsusele.

Kuna minu käsitletud tekstid on vormi ja tausta poolest küllalt heterogeensed, siis vajasin ka piisavalt tõlgendusvabadust võimaldavat analüüsimeetodit. Tekstide analüüsimisel ja võrdlemisel püüan järgida Ziemanni ja Dobsoni diskursiivse tekstianalüüsi soovitusi: pöörata tähelepanu

¹² Nagu eelpool kirjeldatud, on varjunime kasutanud näiteks Lilli Suburg oma autobiograafilises teoses „Liina“ (Suburg 2002a).

mõistete ja metafooride kasutusele ja nende võimalikele tähendusväljadele, binaarsetele eristustele (*binary distinctions*), jutustajapositsioonile ja retoorikale ning viimaks sündmuste tõlgenduslikule „süžeestamisele“ (algselt Hayden White'ilt pärinev mõiste *emplotment*, Dobson & Ziemann 2009: 5–13). Selline meetoditekomplekt aitab problematiseerida siinse töö keskset teemat: teksti ja konteksti ning autori (indiviidi) ja kultuuri (kollektiivi) suhet. Mõistetel ja metafooridel ning binaarsetel eristustel peatun pikemalt kolmandas peatükis, kus käsitlen hinnanguid moderniseeruvale maailmale ja autoripoolset agentsuse väljendamist selle kaudu. Jutustajapositsiooni ja retoorikat ning sündmuste süžeestamist lahkan neljandas peatükis, kus vaatluse all on viis, kuidas autorid suhestuvad nii oma lapsepõlve kodukoha pärandi kui ka lugejaskonnaga ning kuidas on omaelulootekstides süžeestatud erinevaid reaalsest elust pärit tegelasi.

Kuigi kogemust ja kultuurirepresentatsiooni olen käesolevas töös mõistnud eelkõige narratiivselt, ei saa indiviidi ja kultuuri suhteid uurida vaid teksti tasandil, ajaloolist konteksti eirates. Seetõttu on minu töös olulisel kohal ka kontekstualiseerimine, milles lähtun muuhulgas Kõresaare sõnastatud eluloosünkretistlikust perspektiivist – see võtab arvesse, et omaelulootekstis avalduvad koos nii individuaalne, sotsiaalne ja ajalooline aegruum kui ka minevik, olevik ja tulevik. Kollektiivses mälus toimub „pidev dialoog erinevate aegade, reaalsuste, kogemus- ja tõlgendussüsteemide vahel“ (Kõresaar 2005: 13), mida saab jälgida omaelulookirjutuses. Ehk teisisõnu: „mäletamise kultuuri“ mõistmiseks on vaja tunda ka varasemaid aegu ja mõtteruume, vähemasti alates biograafilise jutustaja lapsepõlvest kuni tekstiloome hetkeni. Eluloosünkretismi kohaselt erinevaid kihistusi vaadeldes aktualiseerub minu analüüsi puhul ajaloolise kontekstina terve periood 19. sajandi keskpaigast II maailmasõjani – aeg, mida on sageli kirjeldatud Eesti ühiskonna moderniseerumise perioodina. Kummagi autori isikust ja eesti ajaloo tasandist olen juba põgusa ülevaate andnud, edaspidi uurin muuhulgas ka sügavamalt, mida tähendab omaelulookirjutus laiemas moderniseerumise kontekstis.

Indiviidi ja kogukonna või laiema ajaloolise konteksti seoste avamine teksti ja konteksti analüüsimise kaudu moodustab ühe omaelulookirjutuse olulisima uurimisviisi, millele püüan siinses töös läheneda kahest teineteist täiendavast metodoloogilisest vaatepunktist. Esmalt suhestumuslikkuse kontseptsiooni kaudu, mis annab mõista, et omaelulootekstis on individuaalne identiteet tahes-tahtmata läbipõimunud erineva taseme kogukondlike kooslustega. Teiseks

vaatepunktiks on agentsus ehk viis, kuidas autor oma kaasaja ühiskonda ja lugejaskonda arvestades ning kultuuri pakutavaid vahendeid kasutades konstrueerib oma tekstis unikaalset positsiooni.

2.3.1 Suhestumuslikkus ja osalood

„Mina“ suhestumuslikkus (*relationality of the self*) on autobiograafia-/omaelulooüuringutes saanud aina aktuaalsemaks kontseptsiooniks sedamööda, kui on murenenud usk väljaspool teksti eksisteerivasse, ühtsesse ja selgelt eristuvasse subjekti ning selle ammendava edastamise võimalikkusesse. Gusdorfi individualismist pakatavat autobiograafilise identiteedi mudelit kõigutati juba aastakümnete eest nii postkolonialistlikust diskursusest – näiteks Krupati (1981) poolt, kelle sõnul põlisameeriklaste autobiograafiline enesekuvand on hoopis teistsugune kui egotsentriliselt individualistlike Euroopa ja USA valgete oma –, kui ka feministlikus diskursuses, mille esindajate sõnul pole naiste identiteet mitte autonoomne, vaid on alati suhestatud (vt Eakin 1999: 47). Sedasorti väited on kujundanud suisa binaarset arusaama, et kui tekstil on naissoost või mitte-valge autor, siis on elulugu suhestumuslik, kollektivistlik ja mittenarratiivne; kui aga autoriks on valge mees, siis on kirjabandu autonoomne, individualistlik ja narratiivne.

Candace Lang (1982) on aga väitnud, et individualism on üleüldse ajalooliselt kujunenud kontseptsioon. Interdistsiplinaarse lähenemisega ja postmodernistlikest isesuse teooriatest lähtuv Eakin vaidleb samas vaimus vastu ka Lejeune'i mõjukale definitsioonile, mille kohaselt autobiograafia on tagasivaateline narratiiv, mil fookus indiviidi elul (vt Lejeune [1973] 2010: 197). Eakini sõnul on igasuguses autobiograafias esimene isik alati mitmuslik ja kuigi autobiograafiad on suunatud „isikliku ajaloo“ jutustamisele, ei saa seda enamasti teha laiemast kontekstist lahus. Suhestumuslikkuse kontseptsiooni abil asetuvad ka varem „memuaaridena“ autobiograafiauurijate poolt ärapõlatud tekstid uude valgusesse. Arvesse võetakse, et mistahes omaelulootekstide autoritele on olulist mõju avaldanud kas terve sotsiaalne keskkond oma institutsioonidega (nagu näiteks perekond, kool, kirik) või on seda teinud teatud „võtmeisikud“ (pereliikmed, mentorid). Subjekt määratletakse läbi suhete teistesse ning omaeluloos avaneb pilt indiviidist, kes kuulub muuhulgas teatud gruppi, põlvkonda, sugupoolde ja/või riiki (Eakin 1999: 49) – sellel on palju ühist eelpool kirjeldatud viisiga, kuidas on kontseptualiseeritud autoetnograafia mõistet.

Eakin täpsustab, et narratiivi struktuuris väljendub suhestumuslikkus seekaudu, et autor kaldub

ümber jutustama teiste lugusid (*story of a story*). Folkloristi Tiiu Jaago (2008) sõnul ongi omaeluloojutustuste näol tavaliselt tegemist hübriidsete žanridega, kus on sünkroonselt koos nii kirjanduslikud traditsioonid ja eeskujud (mh teised avaldatud mälestusteraamatud), koolihariduse mõju kui ka suuline jutustamistraditsioon. Lisaks koosnevad need tema sõnul hulgast osalugudest: omaeluloosse põimitakse sageli näiteks anekdoote, mälestusi, pajatusi, laule, uudislugusid, olustikulisi jutususi jms. Nagu edaspidi selgub, siis just sellised eesti II maailmasõja eelsed omaelulootekstid üldjuhul ongi. Sellest perioodist pärinevaid eesti kirjanike lapsepõlvemälestusi uurinud Ave Mattheusi sõnul on neisse sageli põimitud „pajatusi ema-isa kokkusaamise loost, talule või perele nime saamisest, mõnest põnevast sugulasest või külalisest (nt harjuskitest, keda kohtab paljude lõunaeestlaste tekstides), ümbritseva maailma sündmustest jms“ (Mattheus 2010a: 79).

Uurimistöö käigus leidsin, et minu vaadeldavatele tekstide käsitlemiseks sobis lisaks Eakini suhestumuslikkuse kontseptsioonile ja Jaago žanrilise hübriidsuse uurimisviisile ka nendega haakuv nn „väikeste lugude lähenemine“ (*small story approach*), mida on viimastel aastatel viljelenud mõned narratiivse identiteedi ja eluloojutustuse uurijad. Rõhu asetamine väikestele, igapäevastele lugudele võimaldab nende sõnul uurida, kuidas jutustajad oma agentsust väljendades ühte või teise sotsiaalse maailma nähtusesse suhestuvad. Tähelepanu osutatakse viisile, kuidas „väikestes lugudes“ on kujutatud keskkonda ja tegelasi („jutustatav mina“ ja teised) – mis annab aimu, kuidas autorid maailma konstrueerivad ja end selles positsioneerivad. Autori identiteet narratiivis võib sellisel juhul ilmnedä mitmetasandilisena ja vahel vastukäivana, sest identiteeti konstrueeritakse osaliselt iga „väikese loo“ jutustamisel uuesti (Bamberg 2006, Bamberg & Georgakopoulou 2008). Eelnevaid lähenemisi arvestades vaatlen neljandas peatükis, kuidas on Martna ja Hanko oma mälestustekstidesse põiminud nende kodukandi suulisest traditsioonist pärinevaid pajatusi.

2.3.2 Agentsus omaelulootekstis

Kui näiteks Kõresaar (2005) vaatleb sarnaste teemade/skeemide/diskursuste passiivsevõitu avaldumist arvukates ühelaadsetes ja ühel kindlal perioodil Eesti Kultuuriloolisse Arhiivi laekunud mälestustes, siis üksikute avaliku elu tegelaste publitseeritud terviklikke mälestusraamatuid uurides tuleb kasutada veidi teistsugust lähenemist. Toetun näiteks Liljeströmile, kes rõhutab individuaalset loomingulisust ja agentsust tõerežiimidega manipuleerimisel. Kui omaeluloojutustajad viitavad oma

tekstis kultuuri poolt pakutud rollidele, motiividele, väärtushinnangutele jms-le, on tema sõnul sageli tegemist omalaadse narratiivse praktikaga, millega kehtestatakse end küll kogukonna liikmena, ent samaaegselt konstrueeritakse oma identiteeti just suhestatuna (ja vahel vastandatuna) sellesse kogukonda (Liljeström 2004: 45–65).

Jaago (2008) on žanri mõiste kaudu tähelepanu juhtinud sellele, et tõsielus läbielatud sündmuste kirjeldamine sõltub jutustamiseks valitud vaatepunktist ning õigupoolest võib jutustaja oma elust kirjutada mitmel viisil. Isiklikest ja oma lähikondsete kogemustest jutustades tehakse pidevalt valikuid teksti vormi ja väljendusviisi osas, millest suurem osa võivad olla pigem intuiitiivsed kui teadlikud, ent sellegipoolest antakse vormi valikuga vihjeid ka sisu ja autoripositsiooni tõlgendamiseks. Jaago sõnul ei lähtu ükski omaeluloojutustaja pelgalt eeskujudest, vaid konstrueerib oma isikupärase loo žanris sisalduvatest võimalikkustest, osaledes ise ka žanri edasises kujundamises. (Jaago 2008: 116–117)

Seega aitab žanri kontseptsioon seostada ka individuaalset elulooteksti laiema kultuurilise kontekstiga – seda sobiks kõrvutada Skultansi (1998) mõistega „tekstuaalne kogukond“, mis evib jagatud „tekstuaalseid ressursse“ (vrd žanreid). Kultuuriline kontekst mõjutab tahes-tahtmata seda, millest üldse eluloojutustaja arvates tasub rääkida, kuidas ta oma elust võetud fakte keelemaastikule tõstab ja suhestub oma eeldatava lugejaskonnaga. Potentsiaalse lugejaskonnaga peab avaldatava omaeluloo autor muuseas pidevalt arvestama, et teada, mil määral tuleb tekstis anda taustateadmisi, milliste teadmiste ja seisukohtade jagamist võib sihtgrupilt eeldada, millised on antud kultuuris kehtivad narratiivi ülesehituse tavad jne. Sellele kõigele püüab autor eeldatavasti siiski projitseerida oma isikupärast lugu ja maailmanägemisviisi, millest ta soovib mälestusteraamatu kujul märgi maha jätta. Järgnevas peatükis tuleb sellest lähtuvalt vaatluse alla, kuidas autorid väljendavad lapsepõlvemälestusi esitades oma agentsust ja millised seisukohad peituvad neis esitatud kultuurikirjeldustes.

3 Moderniseerumisprotsess ja omaelulookirjutus

Avaldatud mälestusraamatute sissejuhatustes või eessõnades selgitavad autorid sageli, miks just nende elulood on jäädvustamiseks ja avaldamiseks piisavalt olulised ja huvipakkuvad, ning esitlevad oma elu tekstiks kujundamise eesmärgi. Mihkel Martna näiteks kirjutab „rahva edenemisest“, millest ta oma mälestuste varal „noorema põlve“ lugejat püüab valgustada:

Ma julgen katsega lugeja ette astuda ja meie külaelu selles valguses näidata, nagu ta minule pika aja tagant paistab. Ma julgen seda, sest ma usun, et niisugune walgustus meile oma rahwa edenemist ikkagi weidi selgitada aitab. Olgugi, et minu mälestused lugejat kaugele tagasi ei wii, nooremale põlwele on aga seegi juba minewik, mida tema kaasa pole elanud. Ja ma loodan, et ka noorem põlw selle aja wastu huwitust suudab tunda. (Martna 1914: 6)

Hanko on otsesõnu mõista andnud, et tema mälestused „kujutavad ümbrust ja olustikku“ ning väärivad tähelepanu seetõttu, et „viimase poolesaja aasta“ (ilmumisajal oli autor ise 59-aastane) näol oli tema sõnul tegemist perioodiga, mil ümbrus ja olustik Eestis eriti kardinaalselt muutus:

Haruldaselt harva leidub maailmas inimesi, kelle elu on nii huvitav, et nende mälestused võiksid väärida tähelepanu nende oma elu pärast. Need on suured loojad või suured hävitajad. Hariliku inimese elumälestused väärivad tähelepanu ainult niivõrd, kuivõrd nad kujutavad ümbrust ja olustikku, milles see inimene on elanud. On ajajärke rahvaste elus, millal olustik eriti tugevasti muutub. Niisugune ajajärk oli meil viimased poolsada aastat. /.../ [Minu mälestused] moodustavad siiski ühe pildi teiste hulgas ainst, mis ei saa olla huvituseta ühelegi inimesele, kelle südametele ta kodumaa lähedal seisab. (Hanko 1939: 4–5)

Juba eessõnade vaatlemisel saab niisiis selgeks, et kummagi teksti teljeks pole mitte autori kujunemislugu ega individuaalsus. Mälestuste esitamisel on nii Martna kui Hanko keskendunud hoopis ümbrusele ja ajaloo protsessile, „oma rahva“ ja „kodumaa“ ajaloos aset leidnud muutustele, mille jäädvustamist on esitletud kogu raamatu motivaatorina. Mõlemal juhul võis selline lähenemine tuleneda autori veendumuste ja raamatute ilmumisaja kontekstist. Nimelt Martna marksismil põhinev maailmavaade ei kippunud tunnustama ajaloos üksikisiku loovat rolli, samas kui Hanko kirjutas n-ö Pätsu ajal, mil avalikes diskursustes rõhutati tõhusa propaganda kaudu rahvusterviku tähtsust, millele kõiksugused individuaalsed huvid ja erisoovid pidid olema allutatud.

Nii või teisiti on tegemist on autoetnograafiliste tagasivaadetega moderniseeruva riigi ajaloole läbi kirjutajate päritoluküla või -valla prisma – sellisena asetuvad nad ühte ritta mitmete teiste samast perioodist pärinevate mälestusraamatutega. Ka Kitzbergi „Tuuletallaja“ juures kiidab Rootsis avaldatud väljaande järelsõnas etnoloog Ilmar Talve just seda, et raamat annab ülevaate „mitte ainult elatud elust, vaid ühtlasi ka kiiresti muutuvast kultuurist ühel murranguliselt muutunud ajal – poolsajandil, mille raskuspunktiks on aastad 1870–1900“ (Talve 1957: 304).

Inimeste eluajal toimusid sel perioodil kahtlemata suured muutused ja neid hõlmanud protsesside mõtestamiseks oli omaelulookirjutus üks efektiivsemaid vahendeid. Stuart Hall kirjutab, et moderniseerumine lõi uudse olukorra, kus identiteeti ei määranud enam päritolu, vaid kus inimesed seisavad silmitsi mitmete võimalike identiteetide ja kultuurirepresentatsioonidega, mille vahel valikuid teha. Vanad identiteedi pidepunktid ja normid hakkasid relevantst kaotama, uusi asusid pakkuma muuhulgas klass ja rahvus (Hall 1992: 598). Kõikjal moderniseeruv maailmas väljendus selle aja mälestustekstides ka teatud kultuurilise identiteedi kriis olukorras, kus ühiskond oli traditsionalismi ja modernismi vahepeal (vt Rooke 1997: 186, Philipp 1993: 602, Reed-Danahay 1997b).

Kuigi moderniseerumise käsitlused, millele edaspidi viitan, on kirjutatud viimasel paaril aastakümnel, tajuti muutusi väga hästi juba enne II maailmasõda. Juba 1910. aastal kirjeldas Gustav Suits mõistega „moderniseerimine“ Eesti mentaalsete muutuste algust, sidudes selle paralleelselt toimuva majandusliku „europaseerimisega“, s.o. modernse tehnoloogia laieneva kasutuselevõtuga toodangu suurendamiseks (Raun 2009: 40). Eesti avalikkuses käisid debadid moderniseerumise ja euroopastumise ning sellega kaasneda võiva rahvusliku identiteedi minetamise üle 20. sajandi algusest iseseisvuse kaotuseni välja. Edaspidi vaatlen muuhulgas ka, kuidas paigutavad Martna ja Hanko end nendes debattides.

Tegelikult on ka omaelulookirjutuse levikut juba kaua peetud lähedaselt seotuks moderniseerumisega, eeskätt selle lääneliku mudeliga. Nagu mainitud, tõi Georg Gusdorf esile autobiograafia esilekerkimise seoses individualismi väärtustamisega nii nagu see vaid Euroopa kultuuriruumis välja kujunes ja alles kolonisatsiooni käigus mujale levis (Gusdorf 1980: 29, *cit.* Kurvet-Käosaar 2010: 12). Araabia kultuuriruumi autobiograafiaid uurinud Rooke (1997: 5) vaidleb sellele vastu, väites, et tegemist on moderniseerumise küllalt universaalse kaasproduktiga, mille juures geograafiline asupaik pole tähtis. Seda meelt on ka filosoof Anthony Giddens, kelle sõnul

autobiograafia üldisemas mõttes kui pidev refleksiivsete narratiivide loomine ja „ajaliste sildade“ ehitamine oleviku ja mineviku „mina“ vahele on keskse tähtsusega kiiresti muutuvast maailmast kohanemiseks, selles toimimiseks ja teatud identiteediga subjektipositsiooni hõivamiseks (Giddens 2004: 76).

Käesolevas peatükis vaatlen esmalt lähemalt moderniseerumise avaldumisvorme ja tõlgendusvõimalusi Eesti ajaloos. Teiseks uurin, kuidas minu vaadeldud tekstide autorid nende eluajal aset leidnud moderniseerumisse suhtuvad ja millised implikatsioonid peituvad nende hinnangute taga. Viimaks tuleb kõne alla, kuidas Martna ja Hanko ehitavad „ajalisi sildu mineviku minadega“ ning väljendavad oma tekstides agentsust muutuva maailma taustal.

3.1 Milles avaldus moderniseerumine Eestis?

Moderniseerumisest ja kultuurimuutustest üldisemalt kõneldes on oht laskuda liigselt positivistlikesse abstraktsioonidesse. Selle vältimiseks on Dwyeri ja Minnegali (2010) sõnul sotsiaalsete muutuste teoorias tarvis teha vahet, kas kõneldakse muutuste nähtavatest produktidest või neid tingivatest protsessidest. „Protsessid“ pole kunagi vahetult vaadeldavad, vaid alati tagantjärele tehtud tõlgendused ja muutuste „produktide“ põhjal läbi viidud analüüsist lähtuvad konstruktsioonid. Uurija rakendab selleks mingit metakeelt, kusjuures oluliseks meetodiks on võrdlus: võrreldakse ühte kultuuri eri aegadel.

Eesti alal¹³ 19. sajandil ja 20. sajandi esimestel kümnenditel toimunud sotsiaalseid ja kultuurilisi protsesse on erinevate distsipliinide lähtekohtadest üsna palju uuritud. Teada-tuntud sel perioodil aset leidnud protsesside tõlgendused on rahvuslik ärkamine, ühe sotsiaalse formatsiooni vahetumine teisega, kodanikuühiskonna kujunemine jne. Toon siinkohal mõne konkreetsema näite, kuidas uurijad on eritlenud sotsiaalse muutuste „produkte“ ning teinud nende põhjal tõlgenduslikke konstruktsioone „protsessidest“, mis hõlmavad igakülgseid olulisi muutusi ühiskonna vaimsetes muustrites.

Vabadike ja sulaste käest maa äravõtmist on näiteks Juhan Kahk käsitletud ühe olulise ilminguna, mis kaasnes uut moodi mõtleva, „uue ajastu talupoja“ kujunemisega (Kahk 1999, *cit.* Lust 2003:

¹³ Haldusajalooline täpsustus: „Eesti ala“ all pean silmas kuni 1917. aastani Eestimaa Kubermangu ja Liivimaa Kubermangu põhjaosa, seejärel Eestimaa Autonoomset Kubermangu ja 24. veebruarist 1918 Eesti Vabariiki.

45). Kardinaalsetele muutustele on viidatud õiguskorralduse arengus: 19. sajandi „modernse õigusreformi“ all peab Toomas Anepaio silmas paradigmaatilist muutust arhailisest-kaemuslikust eraomandil põhinevaks ning industriaalse ühiskonna vajadustele vastavasse õigussüsteemi kujunemist (Anepaio 1998: 6–7). On kõneldud ka eesti haritlaskonna moderniseerumisest 20. sajandi algusaastatel, milles Toivo Rauna (2009) sõnul mängisid otsustavat rolli „Noor-Eesti“ intellektuaalid. Viimaste ideed ja tegevus olid Jüri Kivimäe sõnul märgiks sellest, et eestluse ja loovkultuuri raskuskese hakkas aegamööda nihkuma maalt linna, kus haritlaskond arendas välja kompleksse kutselise loovkultuuri (Kivimäe 2008: 40).

Oma bakalaureusetöös (Korka 2010) olen käsitlenud 19. sajandi eesti külaühiskonna sotsiaalhoolekande ümberkorraldamist kui sotsiaalset protsessi. Kui varem toimis heategevus väga lokaalsel tasandil, vaestele annetamise ja nendele külakorras peavarju pakkumise teel, siis rahvastiku kasvu ja moderniseerumisega väljus probleem üha enam kohalike kogukondade kontrolli alt ning tekkis vajadus riigipoolse reguleerimise järele. See oli paratamatu areng, mis tulenes ühiskonna sotsiaal-majanduslikust kontekstist ning viis lõpuks tänapäevase riikliku sotsiaalpoliitika tekkeni. Protsess, milles isiklik heategevus asendus kaudse maksu läbi teostatavaga, toimus Lääne-Euroopas aegamööda juba alates varauusajast. Võib öelda, et see oli osa laiemast ühiskondlikust protsessist: suguluse ja kogukonnatunnetuse põhine agraarsüsteem asendus impersonaalsetel turusuhetel põhineva, kasumile suunatud industriaalühiskonnaga.

Moderniseeruva Eesti rahvakultuuri mentaalsete muutuste kaardistamisega on etnoloogidest on üsna palju tegelenud Heiki Pärdi (2008), kes on näinud isikunimedes, sünnipäevade tähistamises ja sööginõude kasutuses individuaalsuse esiletõusu eesti argielus. Ajakäsitus muutus tema sõnul tsüklilisest ja looduse rütmidel põhinevast lineaarseks ja kellal põhinevaks. Varem polnud selget eristust avaliku ja privaatse sfääri vahel – näiteks uksi ei lukustatud, sest oma kogukonna inimesed olid „omad“. Kui taandus multifunktsionaalne rehielamu, kus talurahvas nii elas, töötas kui ka magas, sai ka privaatsus üha olulisemaks väärtuseks ning pereliikmed kolisid eraldi kambritesse, kuhu koondus elu intiimsem sfäär. Ühiskonnas toimunud sotsiaalne diferentseerumine väljendus Eestis ka näiteks selles, et talu teenijaskond hakkas talude pärieksostmise järel sööma perest eraldi lauas, mida on Mulgimaa näitel kirjeldanud Gea Troska (1985).

Elle Vunder kirjutab Eesti argikultuuri „moderniseerumise“ kohta üldistavalt, et mitmete kumulatiivsete sotsiokultuuriliste muutusprotsesside mõjul algas 19. sajandil kogu ühiskonna

uuenemine. Nõrgenesid vanad majanduslikud, sotsiaalsed ja maailmavaatelised orientatsioonid ning asuti järk-järgult üle võtma uusi strateegiaid, toimus nihe „agraarühiskonnale iseloomulikelt hajusalt rollidelt industriaalühiskonna spetsialiseeritud, vastastikku sõltuvatele rollidele“, mis määrasid inimeste staatuse ja positsiooni uut moodi korraldatud ühiskonnas. Ühtlasi põimusid tihedalt omavahel tsentraliseeritud bürokraatlik rahvusriik ja uus kodanlik kultuur. Sellised arengud tõid kaasa hulgaliselt põhimõttelisi muutusi ühiskonna väärtustes ja ideoloogiates, need omakorda kutsusid esile uuendusi materiaalses sfääris, inimeste vajadustes ja käitumises. Nende kultuurimuutuste dünaamikat iseloomustavad Vunderi meelest kõige paremini ratsionaliseerumine, diferentseerumine ja individualiseerumine (Vunder 1999: 48–52). Sellel on palju ühist moderniseerumise ja subjektsuse seoseid uurinud filosoof Giddensi käsitlusega, mille kohaselt on moderniseerumise määravaks jooneks „sotsiaalse süsteemi lahtiharutamine“ (*disembedding of the social system*) nii ruumis kui ajas – sotsiaalsed suhted ei toimi enam üksnes lokaalselt ja näost näkku, vaid tendents on rahvusriigi ühendava katuse alla koondumise suunas (Giddens 2004: 21).

Küsimus muutuste ulatusest on aga komplekssem, sest tegelikkuses eksisteerivad alati teatud „vana“ ja „uue“ vahe- ja segavormid. Rootsi etnoloogi Orvar Löfgreni sõnul asendub kodanlikus kultuuris arusaam tootmispõhisest perest arusaamaga intiimsusel ja armastusel põhinevast perest (Löfgren 1987: 93). Ent suuremale osale eesti inimestest jäi talupere esmajoonelise töökoosluseks ning majandusüksuseks 1940. aastate sundkollektiviseerimiseni välja. Iseseisev Eesti oli agraarse ilmeka väikekodanlik maa, mis arenes kodanliku ühiskonna suunas, aga täielik moderniseerumine, nii majanduslik kui ka ideedeajalooline paradigmapööre, ei jõudnud enne II maailmasõda toimuda (Karjahärm & Sirk 2001: 225). Spetsiifiliselt eestlik moderniseerumistee sai Anu Kannikese kohaselt selgema ilme 1930. aastatel. See seisnes selles, et võttes eeskujuks rahvusvahelist modernistlikku sõnumit ammutati palju inspiratsiooni ka talupoeglikust pärandist. Tulemuseks oli Eestis maailmasõdade vahel kujunenud elukeskkonda iseloomustanud „aedinlik traditsionalism ja vaoshoitud modernism“ (Kannike 2002: 52–55).

Selle asemel, et käsitleda sotsiaalset muutust kui ühest ja absoluutset protsessi, on Dwyer ja Minnegal (2010) eristanud kahte põhilist muutumisprotsessi võimalust: adaptatsioon ja transformatsioon. Adaptatsioon kujutab endast kvantitatiivseid muutusi, mis jätvavad suuresti puutumata funktsionaalsed suhted süsteemi elementide ning süsteemi ja konteksti vahel. Transformatsioon on aga kvalitatiivne muutus sotsiaalse süsteemi kui sellise struktuuris, hõlmates

uute valikuvõimaluste ja toimimisviiside kasutuselevõttu. Püüan selles valguses avada, kuidas on moderniseerumist representeerinud oma tekstides Martna ja Hanko.

3.2 Moderniseeruv maailm omaeluloos

Moderniseerumise omaelulootekstides avaneb meile autori isiklik perspektiiv ühiskonna kontrastidele ja vastuoludele, milles autorid esitavad end kui vana maailma tunnistajaid ja samas konstrueerivad intellektuaalset toimetulekut uuega. Püüan seda välja tuua binaarsete eristuste kaudu, mida Martna ja Hanko oma autoetnograafiliste mälestuste ülesehitamisel on minu arvates kasutanud. Ükski omaelulootekst pole mitte ainult autori elukäigu, vaid ka väärtushinnangute ja neil põhineva maailmatõlgenduse jäädvustamine. Tuntud Kanada ühiskonnafilosoofi Charles Taylori sõnul peab indiviid selleks, et tema identiteedil mingi terviklikkus oleks, joondama oma elulugu kujutletud „hea“ järgi (Taylor [1989] 2000: 25–52). Sama võib öelda ka etnograafiliste representatsioonide kohta, mis oma narratiivse iseloomu tõttu on representatsioonikriitilise antropoloogi James Cliffordi (1986: 98) kohaselt alati moraalselt „laetud“ lood. Edaspidi vaatlengi lähemalt, kuidas antakse lapsepõlve kodukoha kirjelduste kaudu tagasivaatelisti moraalseid hinnanguid ajaloo protsessile.

Nagu mainitud, on nii Martna kui Hanko mälestustekstis palju olustikulisi kirjeldusi, mis pakuvad etnograafilist sissevaadet kirjutajate lapsepõlve aja maaellu. Kumbki püüab objektiivselt ja üksikasjaliselt anda ülevaadet kommetest, toidust, rõivastusest, tööelust, külade vaimuelust ja muust. Tasub aga silmas pidada, et igasugune kultuurinähtuste tekstualiseerimine hõlmab tähenduste loomist olemasolevatest kultuurikoodidest, kusjuures kirjeldatavatest reaalsuse nähtustest esitatakse vaid teatud aspekte, jättes teisi tähelepanuta. Representatsioonis seega autor nii esitab kui loob oma objekti (Kuutma 2010: 693). Lähemalt vaadates saab selgeks, et nii Martna kui Hanko kirjelduste taga peituvad sageli hinnangulised skeemid, mis tulenevad autorite seisukohtadest ühiskonnamuutustele suhtes. Martna argumenteerib järgnevas tsitaadis „riidemoe“ uuenduste näitel teatud unilineaarse progressi paratamatuse poolt, millele reaktsioonilised jõud tema sõnul vastu seisavad:

Kõik needki muutused, nii suured wõi wäiksed kui nad ka oliwad, sündisivad majanduslistel ja tehnilistel põhjustel ja astusivad ärawõitmata jõuga elusse. Mitte heameelega ei waadanud kõik

kihid nende peale. Nagu minu isa pikkade pükste wastu oli ja nendega ainult meeletusaga leppis, sest et ta paraku nägema pidi, et wastuseismine asjata oli, nõnda oldi ka muude uuenduste wastu. Kirikherra ja kõik wagatsejad wana poole hoidjad nägiwad kräuksuwates saabastes, karjuwates wärwides ja siiamaalse riidemoe mahajätmises „põrguwõimu“ paisumist ja rahwa kõlblist langemist. (Martna 1914: 65)

Martna mälestuste kandva telje moodustabki opositsioon „vana-uus“, mis jaguneb omakorda:

- „külakonna kommunismus“ vs kapitalistlik-kodanlik kord;
- feodalism vs turumajandus;
- religioon ja ebausk vs ratsionaalsus.

Neid vastandusi erinevates kombinatsioonides kasutades on ka olustikukirjeldused – eriti sotsiaalse problemaatika osas – tihedalt läbi põimunud arutleva vormiga. Seekaudu kritiseerib Martna sageli marksistliku ühiskonnateooria vaimus progressiideest ja klassiantagonismist lähtuvalt nii kaasaega kui lapsepõlveaegset „külakonna kommunismuse“ ühiskonda. „Vanaga“ võrreldes on tema jaoks „uus“ pigem suunatud tulevikku, sest Martna leidis oma kaasajal veel paljugi laiduväärset, nagu näiteks külates püsiv „vaimupimedus“ ja süvenevad „kihiwahed“ talupoegade endi seas:

Nõnda ei paistnud siis kihiwahed sel ajal tegelikult weel nii terawalt silma nagu praegu, kus need wahed kohati juba õige tuntawaks on kujunenud. /.../ Jõukamates kohtades on külaelu arenemine seda teed käinud, et peremees oma perekonnaga eraldi asub ja eraldi sööb ning tööteost ainult juhatades osa wõtab. Peremehel on sagedaste juba mitmetoaline korter tarwitada, kuna mitmehingeline wõõras pere wäikses mustas koristamata toas elab. Ühiskondlise elu arenemisega on ka kihiwahed sügawamaks muutunud. /.../ Oli aga mõni uhkustaja peremees „poole-naela“ üle mõõdu joonud, siis wõis muidugi rohkem „tõtt“ kuulda. „Mis sina ka oled? Waene saunamehe-rott!“ Wõi: „Näljane moonakas! Jõuab sinusugune ka wiina osta!“ Niisugused „tõetunnistused“ lendasiwad siis ühest nurgast teise. Aegamööda arenesiwad aga wahekorrad ikka selgemaks ja karmimaks. (Martna 1914: 77)

Sootsium pole tema tekstis kunagi päriselt harmooniline tervik, tema teravdatud tähelepanu on just klassivahedel ja konfliktidel, mis väljenduvad eelkõige järgmistes opositsioonides:

- etnilis-klassiline opositsioon: eestlased vs saksad ja kadakasaksad;

- antagonism eestlaste endi seas: töölised, maatamehed ja renditalupojad vs jõukad peremehed.

Üsna sageli tõmbab Martna mineviku eluolust kõneldes paralleele kaasajaga ning väljendab selgelt olevikulist poliitilist sõnum. Martna tekst on selle koha pealt väga sarnane teise eesti sotsiaaldemokraatia pioneeri, väljapaistva evolutsiooniteooria eesti keelde vahendaja Johan Jansi (1889–1941) mälestustega. Tuleb märkida, et Jansi elulooraamat ilmus alles aastal 1940, mil Nõukogude väed olid juba Eestis baasides – sel tõsiasjal oli ilmselt oma mõju sotsialistliku meelsusega mälestusraamatu avaldamisele¹⁴. Käsikiri oli Jansil valmis saanud aga juba mõni aasta varem. Kordustrüki toimetaja Simo Runneli (2007) sõnul rakendati selle käsikirja suhtes esmasel avaldamisel siiski tugevat nõukogulikku tsensuuri. Nii või teisiti on tema mälestused taotluslikult poliitilised:

Käesoleva teose ülesaandeks on võimalikult tõetruult valgustada ühiskondlikke suhteid, mis on olnud viimaste aastakümnete ajaloosündmuste tagapõhjaks. Selles mõttes on raamat poliitiline. On välja jäetud kõik materjal, mis ei vasta nendele nõuetele. (Jans 2008: 5)

Ka Jans räägib muuhulgas teatava kahjurõõmuga religioossuse taandumisest ratsionalistlikul loodusteadusel põhineva ilmavaate ees:

Maal liikudes äratav nüüd ka tähelepanu, et kirikud on tühjaks jäänud: jumalateenistuse ajal ei leia nende juures enam seda hobuste ja inimeste hulka, mis 40-50 aastat tagasi kirikuesisele pühapäeviti nagu laada ilme andis. /.../ Midagi on muutunud meie rahva vaimlise olemise alal. /.../ Muidugi ei saa keegi uskmatuks ainult juhusliste jumalavastaste märkuste tõttu, vaid usulise ilmavaate asemele peab mingi teine astuma. Tühikut olla ei või. Moodne loodusteadus on see, mis Piibli kosmagoonilised vaated eest ära tõrjub. Olen võinud seda enda juures jälgida. (Jans 2008: 26–27)

Sarnaselt ülejäänud moderniseeruva maailmaga mõjutas tolle ajastu teaduslike edusammude alusel kujunenud positivistlik loodusteaduslik maailmavaade 20. sajandi algukümnenditel tugevalt ka Eesti haritlaskonna ideoloogiate kujunemist (vt Kalling 2012: 306). See kumab läbi nii Jansi kui Martna raamatust: mõlema arvates on religioossuse taandumine ratsionalismi ees paratamatu protsess, millele nad usuvad oma elu jooksul tunnistajaks olevat olnud.

¹⁴ Vaatamata raamatu sotsialistlikule meelsusele arreteeris ja küüditas Nõukogude võim Jansi juba järgmisel aastal.

Hanko tekstis avaldub aga tõlgendusviis, mis vastandub üsna selgelt sotsialistide „progressiusule“. Ta nendib, et teatud muutused on paratamatud:

Muidugi ei tarvitse siit järeldada, et muudatused, mida eduks nimetatakse, on üleliigsed ja halvad. Nad on lihtsalt olemas ja neid tuleb arvestada. (Hanko 1939: 73)

Samas on ta seisukohal, et paljud muutused on pigem „välist laadi“ – ehk adaptiivsed, kui kasutada Dwyeri ja Minnegali mõistet:

Siiski kannavad muutused olustikus enam välist laadi, kuna eriti maal rahva elujärg, kombed ja viisid palju pikaldasemalt muutuvad. Inimesed on jäänud üldiselt endisteks – kõigi oma rõõmude ja muredega, kuigi sulaspoiss nüüd kraed kaelas kannab ja jalgrattaga pühapäeval kirikusse või kõrtsi sõidab, hommikul palju hiljem tööle läheb ja õhtul varem töölt koju tuleb ning hulk töid palju hõlpsamini masinaga kui enne käsitsi teeb. (Ibid)

Näiteks religiooni osas kirjutab Hanko, et kuigi tema lapsepõlves mängis kirik ühiskonnas suuremat rolli kui kirjutamise ajal, pole eestlased kunagi kuigi religioossed olnud, vaid on alati lähtunud n-ö kaineist talupojamõistusest: „Eestlane on oma iseloomult kinnine, tagasihoidlik ja kahtlev. Tema ei saa naljalt suurde, otse haaravasse hardumusse langeda“ (Hanko 1939: 231). See „eestlase iseloomuomadus“ on ka põhjus, miks maaelu iseloomustab olemuslikult teatud stabiilsus:

Muidu valitseb maal endiselt mingi hallus ja niinimetatud vaimsete ning kultuuriliste huvide kitsus ja teisiti ei saa asi ollagi, sest maa elulaad on juba niisugune. (Hanko 1939: 5)

Hoolimata „hallusest“ ja „vaimsete ning kultuuriliste huvide kitsusest“, on see stabiilsus Hanko jaoks väärtus omaette. Ta vaatab murega pealt linnastumise protsessi:

Kui inimest ei viska talust välja alkohol, siis viib ta sealt minema linn. Temale ei suuda maa veel küllalt vastu seista, ka praegu veel mitte. Võib-olla edaspidi. (Hanko 1939: 53)

Hoopis teistmoodi kujutab maa ja linna suhteid ning urbaniseerumist Martna, kelle sõnul oli maal tema lapsepõlves olukord nii trööstitu, et linna tuli minna selleks, et üleüldse ära elada:

Kibe puudus oli see, mis minugi 14-aastase poisikesena "majast välja" ajas – linna, kus mul kaks wenda juba ees oliwad. Ka nemad oliwad leiwapuudusel isa juurest poisikestena lahkunud. (Martna 1914: 24)

Need, kes külast linna läksiwad, ei läinud mitte sellepärast sinna, et sealt midagi teatud paremat otsida; nad läksiwad ainult sellepärast, et üleüldse e l a m i s e w õ i m a l u s t otsida, sest see näis külas täitsa puuduvat. Alles linnas õppisiwad nad teisi olusid tundma ja igatsema. Wähemalt oli minuga nõnda. (Martna 1914: 32)

Erinevalt Martnast maalib Hanko oma lapsepõlve ümbrusest pigem idüllilise pildi. Ta tunneb nostalgiat selliste asjade vastu, mis hoolimata üldisest stabiilsusest on moderniseerumise keerises kaduma läinud, nagu näiteks karjapoiste isemeisterdatud pasunad:

Karjapasunad vaikivad maal nüüd. Neid meisterdasid ja mängisid karjapoisid varem suure armastusega, nüüd unistatakse vaid jalgratastest. /.../ Mõistan küll, et kõik muutub ja igal ajal on oma eluvormid, aga siiski tundub suur muutus, kui seda järsku näed, imelikuna. (Hanko 1939: 236)

Hanko konservatiivne maailmavaade väljendub ka üldisemalt mineviku maaelu positiivses representeerimises, milles ta kasutab järgnevaid opositsioone „vana-uus“ teljel:

- raske töö minevikus vs „kultuurihüved“ kaasajal;
- inimesed karastunud ja õnnelikumad minevikus vs „memmestumine“ kaasajal.

Muuhulgas püüab ta, nagu haritlasele kohane, ratsionaalselt argumenteerides tõestada, miks tema lapsepõlves oli (maa)elu parem kui kaasajal, tuues välja näiteks võrdlevat statistikat linnastunud rootslaste halva tervise kohta (Hanko 1939: 247). Hanko väidab, et tänu raskele tööle olid eesti inimesed minevikus tervemad ja tänu sirgjoonelisele elule vaimselt tasakaalukamad:

Põllutöö on üldiselt mitmeti must töö, eriti seetõttu, et ta sünnib igasuguse ilmaga, tihti vihmavalangus ja mudas. Kuid ühtlasi sünnib ta suuremalt osalt värskes, terves õhus ja annab inimesele palju kehalist liikumist. See viimane peaks rohkesti tasuma halbused, iseäranis nüüdsel ajal, võrreldud endisega, millal on paljud tööd muutunud masinate tõttu kergemaks. /.../ ei olnud inimesed põrmugi vähem rõõmsad ja hoogsad kui nüüd. Võib-olla enamgi, sest nad ei olnud veel õppinud nii palju igatsema paremad ja kergemat elu nagu nüüd. /.../ Taluteenija ei tundnud end tol ajal, kui tal ei olnud jalgratast, uuri taskus ega kraed kaelas, sugugi õnnetumana kui praegu, vaid ta hingeline tasakaal ja rahulolu näis suuremgi olevat kui nüüd. (Hanko 1939: 72)

Et 19. sajandi lapsepõlv Eestis oli lühike ja lastel tuli varakult lülituda tööelusse, siis moodustavad

karjapoisi või -tüdruku elu meenutused väga suure osa tol ajal sirgunute lapsepõlvemälestustest (Mattheus 2010: 71). Kui Hanko nägi selles palju positiivset, siis Martna kirjeldab tööelu kui kibedat katsumust:

Aga ometi ei ulatanud niisuguse alalise töö wili selleks, et perekond wähegi inimese, ah, see on palju, ütleme: talupojalikku elu oleks maitsta wõinud! Alaline puudus ja nälg tegi meile elurõõmu wõimataks. /.../ Öeldakse: „Karjase elu on kerge, ega see töö konti riku“. Ja külailu ilutsejad laulawad koguni suure waimustusega rõõmsast ja lustilikust karjase-elust. /.../ Aga kui mul wõimalik oleks weel kord lapsepõlwe aega läbi elada, karjapoisi põlwega ei tahaks ma seda mitte kordama hakata. (Martna 1914: 51)

Diametraalselt erinevad on ka Martna ja Hanko koolimälestuste esitusviisid. Iseõppija Martna ametlik haridus piirdus vaid külakooliga, sest tema kodukandis polnud tollal veel kihelkonnakooli ja kaugemale polnud perel võimalik teda õppima saata. Möödamannes mainib Martna, et ka külakoolis ei meeldinud tal õppida, sest sealne „kaswatusline siht [seisnes] /.../ selles, et lapsi jumalakartusele õpetada“ (Hanko 1914: 132) ja „alandlikku sõnakuulmist herrade wastu sisse tuupida“ (Hanko 1914: 95). Hanko seevastu jutustab koolielust mitmeid eredaid lugusid ja kirjeldab noorusaastaid Kambja kihelkonnakoolis väga detailselt.

Kokkuvõtteid tehes kirjutab Martna, et elu oli minevikus vilets ja ega olevikuski olukord palju parem olnud¹⁵. Sellele tõe tuleks tema sõnul näkku vaadata, et sellest õppida ja tulevikus elu parandada – see on ka põhjus, miks ta pole oma sõnul püüdnud lapsepõlvemälestusi ilustada, vaid edastab need võimalikult „tõetruult“:

Meie ei ole kahjuks wooruste ega ka teadmiste poolest weel rikkad! Neid ei ole meie wanematel meile palju pärandada olnud. Nad oliwad nende poolest isegi waesed, elasiwad ka selle poolest „peost suhu.“ Meie ei süüdistata neid. Mis neil oli, seda nad andsiwad meile. Nad oliwad endi wõimiseni head isad ja emad. üle jõu ei wõinud aga nemadki. Oleks ülekohus, kui me neid süüdistada tahaksime. Rumalus oleks aga tõtt salata ja sellega uhkustada, mida kahetsema peab. Tõe äratundmine ja tunnistamine on juba kõlblise jõu awaldus ja esimene samm teo juurde, millega parandamine algab. (Martna 1914: 144)

¹⁵ Samal arvamusel on Martna ka 1931. aastal: „Poliitiline iseseisvus, vabanemine tsaarivõimu surve alt ei toonud meile ainelises suunas mitte seda hõlpu, mida lootsime ja mida me vajame. Majanduslikult ei ole töölisklassi seisund teps paranenud, vaid ta on halvemaks muutunud. Aga ometi julgeme ütelda, et vaevalt leidub meil inimest, kes tagasi igatseks olukorda, nagu see oli, millises me 25 aasta eest elasime.“ (Martna 1931a: 13)

Mõnedest puudustest hoolimata esitab Hanko seevastu oma lapsepõlvemälestusi enamasti nostalgia. Nostalgia on järjepidevuse ootamatule katkestuse poolt esile kutsutud tundmus, mis paneb subjekte minevikumaailma positiivselt väärtustama vastukaaluks olevikumaailma tajutud ebatäiuslikkusele, kusjuures tihti on selle taga teatud poliitilised motivatsioonid (Kõresaar 2008). Hanko nostalgia on küll isiklikku laadi, kuid sellegipoolest on tema tekstis mitmeid kokkupuutepunkte ka n-ö Pätsu aja „institutionaliseeritud nostalgia“, mida juurutati 1930. aastate teisel poolel nimede eestindamise, rahvarõivaste kampaania, muinasaja mütologiseerimise ja muude aktsioonide kaudu. Ühelt poolt võib oletada, et Hanko tegutses seega kaasaja „tõerežiimide“ raames. Teisalt võiks Hanko nostalgiat aga käsitleda ka kui moderniseeruvale ajastule omast üldist tendentsi, sest näiteks 20. sajandi algupoolel ilmunud Prantsusmaa külaelu kirjeldavaid autoetnograafiaid uurinud Reed-Danahay sõnul on lapsepõlve kodukoha nostalgia sümptomaatiline just moderniseerumise üleminekuaja kontekstis. Küla- või vallakoolist edasiõppima minek tähendas siis maalastele paratamatult kodust lahkumist, teise maailma astumist ja küllalt järsku järjepidevuse minetamist endisega. Sama haridustee pani paljusid neist hilisemas elus oma „juuri otsima“, mõnesid neist ka lõpuks lapsepõlvekodust etnograafilise pilgu (*ethnographic gaze*) objekti looma, mis leidis väljenduse autoetnograafilises kirjutuses (Reed-Danahay 1997b: 125).

Ent Martna ja tema kolleegi Jansi tekstid pakuvad näidet lapsepõlvemälestuste esitamiskiisist, millest pea täielikult puudub nostalgia. Selle asemel väljendub neis üsna sirgjooneline marksistlik ja sotsiaal-evolutsionistlik ühiskonnateooria. Eesti tollaste sotsiaaldemokraatide „ühe põhilise õpperaamatu“ (Jans 1931: 32), „Kommunistliku partei manifesti“ kohaselt iseloomustab moderniseerunud, kodanlikku maailma pidev liikumine ja püsitus:

Lakkamatud pöörded tootmises, kõigi ühiskondlike suhete alaline vapustamine, igavene ebakindlus ja liikumine iseloomustavad kodanlikku ajajärku kõigi varasemate ajajärgudega võrreldes. Kõik tardunud, roostetanud suhted ning nendega kaasnevad vanad auväärised kujutlused ja vaated hävivad, kõik kujunevad uued suhted vananevad, enne kui nad jõuavad luustuda. Kõik seisuslik ja kindel haihtub, kõik püha kaotab pühaduse, ja inimese on lõpuks sunnitud hindama oma ühiskondlikku positsiooni ja oma vastastikuseid suhteid kaine pilguga. (Marx & Engels [1848] 1981: 40)

Lisaks kuulutas Hegeli vaimu fenomenoloogia ja Darwini evolutsiooniteooria põhjal sündinud progressiusk, mis oli samuti 20. sajandi esimese kahe kümnendi jooksul Eesti haritlaskonna seas

väga levinud, kõigi eluvormide üldist ja igavest täiustumist ja inimkonna tuleviku ettemääratust (Karjahärm & Sirk 2001: 218). Nii usuvad ka Martna ja Jans, et ühiskond on pidevas muutumises paremuse poole ning neil on rõõm selles osaleda ja selle avaldumisvormidele tähelepanu juhtida. Nad pooldavad sellest lähtuvalt transformatiivseid ühiskondlikke muutusi, mis autorite lapsepõlvest alates on nende arvates toimunud ja peaksid jätkuma ka edaspidi, ega näe mõtet mineviku tagasi igatsemisel.

Usk progressi vääramatusse toimesse hakkas 1930. aastatel Eesti haritlaskonna seas aga vähenema ja kümnendi teisel poolel elavnesid „euroopa-pohmeluse“ (Linnus 1940, *cit.* Karjahärm & Sirk 2001: 234) järel isolatsioonistlikud rahvusluse vormid. Eestis, nagu teisteski noortes riikides, tärkas aina sügavam huvi rahvusliku omapära ja rahvakultuuri vastu. Ühtlasi levisid ideed, milles urbaniseerunud ja mehhaanilisele ühiskonnamudelile eelistatati ruraalset ja orgaanilist, konfliktidele harmooniat ning rõhutati maaelu juurte juurde tagasipöördumise vajadust. Maaelul põhineva rahvusluse üks aktiivsemaid eestkõnelejaid 1930. aastatel oli „agraarideoloog“ Karl Liidemann (Kaarel Liidak), kes tahtis põllumeeste vaated muuta kogu rahvusliku ideoloogia nurgakiviks. Maaelu pidas ta paremaks ja moraalsemaks kui linnaelu, rõhutades inimese ja looduse lähedasi suhteid, talupoja põlist olekut ja „maahinge“ (vt Liidemann 1935).

Selliseid rahvusluse konstrueerimise suundumusi nimetasid kriitikud „tagurlikuks rahvusromantikaks“ ja „pastlakultuseks“ (Laaman 1933, *cit.* Karjahärm & Sirk 2001: 231), ent just sedasorti identiteedikäsitus tõsteti sotsialistlike ja muude alternatiivide kõrval Pätsi riigipöörde järel Eesti ühiskonnas keskmesse. Marek Tamm sõnul arenes Eesti rahvuslik ajalookultuur sel perioodil „monumentaalses“ suunas – minevikust otsiti seost olevikuga ja tröösti andis lootus, et kunagised helged ajad tulevad tagasi (Tamm 2012 8–9). Sellega näib haakuvat ka nostalgiliste piltide kaudu maaelu representeerimine Hanko isiklikus eluloos. Hankole võis sellise stiili omandamisel eeskujuks olla aga ka Kitzbergi „Tuuletallaja“, millele heitsid käremeelsemad arvustajad juba kaasajal ette sotsiaalse kriitikameele puudumist (vt Talve 1957: 314), ja Anton Jürgensteini (1861–1933) mälestused, mis sarnanevad Kitzbergi omadega „eheda paikkonnakesksuse“ poolest (Kirss 2010a: 51).

Marta Sillaotsa sõnul esitab Hanko oma mälestustes detaile sarnaselt Kitzbergile, „lõbusa huumori ja rahvaliku sundimatusega“ (Sillaots 1940: 237). Näib, et selline representatsiooniviis kujunes sõdadevahelisel perioodil Eesti mälestuskirjanduses normiks ja lapsepõlvenostalgia sai

omamamoodi kohuseks. Kui Richard Roht sõendas 1934. aastal ilmunud memuaarides kujutada lapsepõlve ja eeskätt oma isa negatiivsemates toonides, sai talle osaks kriitikute halvakspanu. Tema kaitseks astus välja Sillaots, kelle sõnul oli Eestis

...traditsiooniks kujunenud, et igaüks oma elu esimestest aastatest peab rääkima kui „lapsepõlve Kunglast“, et iga karjapoiss on tingimata olnud „kuningas“ ja et valla- või kihelkonnakooli ajast tohib rääkida ainult head ja „naljakat“. Peetakse viisaka tooni rikkumiseks, kui keegi selle traditsiooni vastu eksib. (Sillaots 1936: 143)

Sillaotsa sõnul on aga oluline kirjeldada ka

...mineviku tumedaid külgi: seda mentaliteeti, mis kõnesoleva aja tegi nii tumedaks (Ibid).

Vähemalt ühes punktis tunduvad Martna ja Hanko hinnangud moderniseerumise osas ühtivat. Kuigi perekonna siseasjadest autori isatalus ei ole palju avaldatud kummaski raamatus, peatuvad mõlemad autorid kodusel lastekasvatusel. Kumbki väljendab teatud kibestumist selle üle, et nende lapsepõlves ei väärtustatud sellisel määral privaatsust ja isiksust nagu nad hilisemas elus on hakanud normiks pidama. Martna mainib temale lapsena osaks saanud narrimist ja pidevat kokkupuudet säärase asjadega, mis on tema sõnul tegelikult lapse „silmadele ja kõrvadele“ kohatud:

Juba oma õrnemast elueast peale saab laps kogu leibkonna mängukanniks. Teda narritakse igalt poolt ja igaüks võtab enesele õiguse lapsele midagi naljakat ütelda jo õpetada. Laps oli sagedaste nagu koerakutsikas kõikide narrida. Igaüks tegi seda wabalt, oma hea õigusega. Kedagit ei takistanud seda tegemast teadmine, et nõnda lapsi ei kaswatata. Sest peaaegu keegi ei teadnud ega mõtelnud selle peale, kudas lapse wastu olla, mida tema silmade ja kõrwade eest warjata ja mille peale tema tähelpanemist juhtida. Maast madalast kuulis ja nägi laps kõike, mis talutares kuulda ja näha oli. Ja kahjuks oli siin õige palju seda näha ja kuulda, mis kaswatusliselt halb on. (Martna 1914: 128)

Hanko aga jutustab näite lastele osaks saanud väntsutustest, kui vanemad neid labastele külapralledele kaasa võtsid:

Tol ajal oli nähtavasti kaunis üldiseks kombeks ka vähemaid lapsi pidudele kaasa võtta. Miks seda tehti, on raske ütelda. Igatahes oleks väikestel lastel kindlasti parem olnud kodus viibida – mõni vanem inimene leidis harilikult ikka, kes nende järele valvas – kui mitu päeva ja ööd peol

olla, kui pidu kaugemal oli, nii et ööseks kojugi ei saanud. Magamisega oli siis enamasti üsna kurb lugu, sest niisuguseid väikeseid unekotte oli harilikult rohkesti, ruumi aga vähe. Roniti ema või mõne hea tädi sülle ja tukuti seal, aga emale ja heale tädile ei antud tihti rahu ja ikka jälle leidus mõni rõõmus mees, kes tuli suure klaasi ning pika, üsna segase jutuga, et „naabriperenaisele“, „sugulasele“, „kooliõele“ või „sõbra mammile“ rohkem peolõbu muretseda. Niisugune hea tahtmine sai sagedasti nii tugeva väljenduse, et väike poiss või tüdruk üles ärkas ja unise, poolhirmunud näoga ringi vahtis, kuni ema või hea tädi talle ütles, et ta mingi nõiut jälle teiste lastega mängima. (Hanko 1939: 15)

Sedasorti seisukohad peegeldavad ilmselt ühiskonnas laiemalt toimunud transformatiivseid mentaalseid protsesse. Moderniseerumisega seoses toimusid nimelt olulised muutused vanemate ja laste suhetes: kui agraarkontekstis kasvatati lapsi maast madalast talutöö vaimus ning polnud eraldi „lastemaailma“ (vt Mattheus 2010: 71), siis moderniseerivas kodanlikus kultuuris hakkas see muutuma, täiskasvanutemaailm muutus laste omast tunduvalt eraldatumaks, laste jaoks isegi tabuliseks (Löfgren 1987: 109–113). Martna ja Hanko juhivad tähelepanu, kuidas asjad olid nende lapsepõlves teistmoodi, mis tolle aja lastekasvatuses laiduväärset oli, ja annavad ühtlasi aimu omaenese lastekasvatuse alastest tõekspidamistest täiskasvanu perspektiivilt, mistõttu ka siin on lapsepõlve maaelu representeerimine üsna tugeva „jutustava mina“ poolse moraalse laenguga.

3.3 Metafoorid ja agentsus

Kui seni vaatlesin binaarsete erituste varal ühiskonna moderniseerumist puudutavate ideoloogiliste seisukohtade avaldumisi ja püüdsin neid selgitada laiemas konteksti abil, siis omaelulootekste ei saa tegelikult täielikult taandada üldisele kontekstile – näiteks moderniseerumisprotsessile, avalikele diskursustele või teiste mälestustekstide mõjudele. Seda eriti juhul kui autorid on aktiivselt teadmusloome protsessis osalevad avaliku elu tegelased, kes, nagu eelpool mainitud, püüavad arvamussavaldustes pidevalt oma sotsiaalse maailma tõlgendusele lugejate seas toetust leida. Edaspidi keskendun põhjalikumalt tekstuaalse agentsuse avaldumisviisidele – kuidas autorid omaelulootekstide põhjal maailmas toimivad ja seda muudavad. Agentsus on ka sotsiaalsete muutuste teooria juures üsna keskseks probleemiks. Dwyeri ja Minnegali (2010) sõnul sõnul teevad inimesed muutuvates kontekstides toimetulekuks pidevalt valikuid troopide seast ning osalevad

seekaudu agentidena nii adaptiivsetes kui transformatiivsetes sotsiaalsetes muutustes. Troopide ehk kujundliku mõtlemise, väljenduse ja praktika kaudu tõlgendavad inimesed oma ümbritsevat maailma ja loovad korda pidevalt muutuvas keskkonnas.

Omaeluloolistes tekstides antakse edasi viisi, kuidas autorid oma sotsiaalset keskkonda ette kujutavad ja kuidas peavad paremaks selles toimida, tehes seda sageli metafooride kasutuse kaudu, nagu on osutanud mitmed uurijad. Kõresaare sõnul on metafoorid tähenduslikud väljendused, millega inimesed oma elukogemusi sõnastavad, tõlgendavad ja struktureerivad (Kõresaar 2005: 37). Skultansi sõnul pakub lingvistiline kogukond indiviidile metafoore, mis aitavad autobiograafilistes narratiivides luua mäletatud sündmustest koherentset ja tähenduslikku tervikut ning tulla toime olukorras, kus ümbritsevad olud on kaoatilised ja kiiresti muutuvad. Metafoor lepitab tema sõnul minevikku olevikuga, struktureerib narratiive ning on sillaks isikliku ja rahvusliku ajaloo, „loomuliku“ ja „kirjandusliku keele“ vahel – see on vastuolude lahendamise akt (Skultans 1998: 31).

Eakin kasutab metafooride väljatoomist oma raamatus „Living Autobiographically“ selleks, et näidata, kuidas omaelulootekstides esitavad autorid sageli metafoorsena nende enesekujundust juhtivaid ideid. Näiteks kasutavad autorid tihti mõnda lapsepõlves juhtunud ja nende jaoks võtmetähtsusega sündmust edasise elukäigu seletamiseks ja mõtestamiseks (Eakin 2008: 121). See tähelepanu tõsiasi, et omaelulugu on dialoog mitte ainult autori ja lugeja vahel, vaid ka autori oleviku „jutustava mina“ ja mineviku „jutustatava mina“ vahel. Nagu mainitud, on minu uuritavates tekstides esitatud vähe isiklikke lapsepõlvemälestusi, kuid kui Eakinist lähtuda, siis seda metafoorsemad need vähesed on.

Avaliku elu tegelased soovivad üldjuhul lapsepõlvemälestuste esitamisega näidata, kuidas nende edasises elus ülal hoitud väärtused on kujunenud (Rooke 1997: 183, Watson 1999: 4). Selle illustreerimiseks pöördun korra Lilli Suburgi mälestustekstide juurde. Oma teostes mõistab Suburg hukka mineviku pedagoogika- ja kasvatusmeetodeid aga ka mitmeid külainimeste pahesid. Klassivahed on sarnaselt Martnale ka tema jaoks oluline teema, aga „Liinas“, nendib Suburg, et madalalaubalisus, vaimupimedus ja uhkus ei tunne seisusi. Nii sakste kui eestlaste seas leidis pahesid ja selliseid inimesi, kes vanast seisuslikust korrast pimesi kinni pidasid (Suburg 2002b: 363-373). Sellega põhjendab Suburg oma elu käigus pedagoogina ise jõuliselt „agendiks“ asumist, et eesti soost neidude ja naiste harimise kaudu olukorda parandada. Ta leiab, et inimese määravateks

omadusteks on virkus ja töökus, mitte seisus, rahvus ega keel (Suburg 2002a: 36). Seega pöörab Suburg ühtlasi narratiivselt ümber kolonialistlikku ebaõiglust, olles sarnaselt Martnaga progressi-meelne. Paljudest autobiograafilistest tekstidest, juba püha Augustinuse (354–430) „Pihtimustest“ (1993) alates, kajabki õigupoolest põhimoraal, et inimese sotsiaalne päritolu ei määra tegelikult tema saatust ette (vrd Watson 1999: 2). Omaelulootekstides kehtestatakse sageli agentsust seekaudu, et näidata, kuidas autor ettelaotud elumudelid on välja murdnud – ühtlasi püüab too sellega olla lugejatele eeskujuks ka uue mudeli kehtestamisel.

Suburg positsioneerib end oma tekstides selgelt nii naise kui marginaliseeritud rahvuse esindajana. „Suburgi perekonna eluloos“ on ta kirjeldanud, kuidas naisküsümuse äratajaks tema maailmavaates sai isiklikult kogetud seik purjus külamehega, kes „orjaperemehe kombel“ käsutas ja alandas oma naist, olles ise päevi veetnud kõrtsis ja pere säästnud maha joonud (Suburg 2002b: 395). Suburgi jaoks oli see märgiks naise alandatud positsioonist, mida võimendas ka naise õigusetu seisund seaduste tasandil. See andis tema sõnul mehele vaieldamatu perekonnapea õigused, ka juhul kui too omadega toime ei tulnud. Kirjeldatud episoodi mõjul jõudis autor oma mälestusteraamatus arusaamisele naisliikumise olemusest ja eesmärkidest, mille kohta ta oli eeldatavalt lugenud välismaa ajalehtedest (Annuk 2010: 59). Niisiis kasutab ta seda kogemust metafoorselt oma naiste õiguste eest võitlemisele pühendatud elukäigu selgitamiseks.

Mihkel Martna räägib otseselt oma kogemusest küll vähe, aga mulle näib, et implitsiitselt on ka tema vähesed kogemuslikud lapsepõlvemälestused tihedalt põimitud ideoloogiliste seisukohtadega, näiteks järgnevat isiklikku laadi lugu 1867/68 nälja-aastate kohta on Martna püüdnud esitada kui mõjusat argumenti ratsionaalse maailmavaate poolt religioosse asemel:

Emal weeresiwad pisarad mööda palgeid alla, ahastades kaebas ta oodatawa nälja üle ja palus Jumalat, et see aitaks. Aga usk Jumala abi sisse ei wõinud suur olla, sest troost jäi tulemata; emake nuttis ja kurtis edasi, nagu lootuseta hädakannataja kunagi. Mina aga, kuue-aastane jõmpsikas, olin lootusrikkam, ma ootasin Jumalalt imetegu, mitte vähemat, kui et käputäis odre otsekohe suureks kuhjaks muutuks. Kuid — ime jäi sündimata... Mul oli hirmus walus ema nuttu näha... (Martna 1914: 16–17)

See kuulutab ette ja selgitab kogu edasises teoses esitatud kirikuvastaseid seisukohti ja ka muud kehtivale seisukorrale oponeerimist, mis väljendub nii raamatu „Külast“ ridades kui ka Martna tegevuses literaadi ja poliitikuna üldiselt.

Hanko raamatus „Oli kord...” on üks väheseid isiklikke lapsepõlvemälestusi, mis ei seonu koolieluga, järgmine:

Nii mäletan, et sõitsin kord suvel tol ajal, kui kihelkonnakoolis käisin, isaga koos läbi Suure-Kambja mõisa. Veskitammil tuli v. Knorring vastu, keda isa teretas. Von Knorring vastas viisakalt ja sõbralikult. Mina aga istusin nagu mühak vankris ega liigutanud kättki. Arvasin ainult, et „parunit“ ma ei tereta. Kui isa teda teretab, siis seepärast, et teda tunneb, mina aga ei tunne ega tahagi tunda. Tookord ma muidugi ei mõistnud, et talitasin väga ebaviisakalt ja sobimatult. Kuid isa ei lausunud mulle selle kohta sõnagi, kuigi olin ainult kümne-aastane poiss.
(Hanko 1939: 141)

Antud lõigus on Hanko näidanud, et hindab viisakust ja on elus õppinud jäigad ideoloogilised vastandused vajadusel kõrvale jätma, mis aitab ehk selgitada tema hoidumist erakondlikust poliitikast pea kogu iseseisva Eesti Vabariigi perioodil.

Representatsioonikriitiliselt lähenedes annab poliitilisust leida ka esmapilgul kõige vähem poliitilistest omaelulootekstide episoodidest. Ene Kõresaar on välja pakkunud intrigeeriva mõtte, et 1920. aastatel sündinud eestlaste lapsepõlvemälestused on sageli poliitiline manifestatsioon, kus lapsepõlve kodutalu toimib ideaalse rahvusriigi metafoorina. Sellele on projitseeritud ideaaliks peetavad (rahvuslikud) väärtused nagu maalähedus, harmoonia, tark korraldus jne, mida elulookirjutajad konstrueerivad orientiirina järgneva elukäigu ja poliitiliste kontekstide mõtestamiseks, kritiseerides selle kaudu nii nõukogude perioodi kui taasiseseisvunud Eestit (Kõresaar 2003b, 2005: 38). Lapsepõlvemälestused poliitilise manifestatsioonina on kindlasti universaalsem nähtus ega kujuta endast üksnes midagi sellist, mida võib jälgida vaid 1990. aastate alguse rahvuslike diskursuste mõjuväljas Eesti Kirjandusmuuseumisse laekunud tekstides.

Ei Martna ega Hanko keskendu aga kodutalule, rääkimata sellest, et seda oleks esitatud ideaalriigi metafoorina, nende tähelepanu on hoopis kogukonnal ja laiemal ajalool. Martna väljendab kategoorilist seisukohta, et „talutare ei tähendanud ainult suitsu ja tahma, waid ka nälga ja kõiksugu muid kannatusi“ (Martna 1914: 87) – sellise talu negatiivse kujutuse tagamaaks on kahtlemata autori reaalne kogemus. Võib arvata et Martna ja Hanko keskenduvad pigem kogukonna (küla ja valla) kui näiteks isatalu kirjeldamisele ka sellepärast, et nende lapsepõlved möödusid ajal, mil maaelu oli

märksa kollektiivsem ja lokaalsed kogukonnad mängisid olulisemat rolli kui näiteks 1920. aastatel sündinute lapsepõlvedes, mis möödusid moderniseerumisprotsessi hilisemas etapis.

Käesolevas peatükis püüdsin näidata, kuidas Martna ja Hanko seisukohad avalduvad nende lapsepõlvemälestustes erinevat laadi binaarsetes eristustes ja metafoorides, milles on autorite isiklikku elu keeruline eristada ümbritsevast kontekstist – kodupaiga kirjeldustest, riigi ja klassi või rahvuse ajaloost. Ilmnes kaks vastandlikku autoetnograafilist lapsepõlve maaelu representatsiooniviisi: Martna, Jansi ega Suburgi maailm pole selline karjapasuna maaidüll, mida kirjeldab Hanko, vaid on pungil ebaõiglasi võimu- ja hegemooniasuhteid, erinevate ühiskonnagruppide pörkumise tsoone, rõhutute väärkuse riivamist. Hanko raamatu „Oli kord...” põhjal võiks seevastu arvata, et (lapsepõlve) maaelu nostalgiline kujutusviis, mis on väga levinud eesti postsotsialismiaja „biograafilise buumi“ rahvuslikes elulugudes (vt Kõresaar 2005: 41–42), sai alguse II maailmasõja eelses eesti publitseeritud mälestuskirjanduses, ehkki tollal ei väljendunud see tingimata talu idealiseerimises. Nostalgia tunti looduskeskkonna, karjasepõlve ja, nagu edaspidi selgub, küla värvikate tegelaste vastu.

Vaadeldaval perioodil leidis aga lapsepõlvemälestuste osas üsna selgelt antagonistlikke representatsioone, mille taga peitusid rohkemal või vähemal määral eksplitsiitsed poliitilised seisukohad ja autorite hinnangud moderniseerumisprotsessile. Wertschile tuginedes võiks öelda, et eesti omaelulookirjutajate „kultuuriliste tööriistade“ (*cultural tools*, Wertsch 2000) komplektis leidis vastandlikke moderniseerumisprotsessi süžeesid, millest tulenevalt kujutati lapsepõlve kas rahvusromantilise nostalgiga või progressi ideest lähtuvalt tagurlikuna. On huvitav jälgida, kuidas lapsepõlvekogemused maaelust tuuakse avalikku diskursusesse ning põimitakse läbi autori ideoloogiliste seisukohtade. Omaeluloote тексти autori agentsus ei väljendu seejuures üksnes siis, kui too keskendub iseenese kujunemisloole ja siseilmale – seda on minu vaadeldud tekstides vähe –, vaid ka sündmuste valikus ja kirjelduskeeles ning teatud hinnangulistes skeemides, mis tekste struktureerivad. Järgnevas peatükis uurin lähemalt vaadeldud tekstide autorite kasutatud autoetnograafilise representatsiooni ülesehitamise võtteid, jutustajapositsioone ning mäletatud sündmuste ja tegelaste „süžeeestamist“.

4 Autoetnograafiline representatsioon ja suhestumine narratiivis

Käesolevate tekstide käsitlemine autoetnograafiatena annab võimaluse nende suhtes rakendada mitmekesist representatsioonikriitikat, mida antropoloogia distsipliinis juba alates 1980. aastatest on kasutatud. Vaatlen neid kui kommunikatiivse protsessi tulemusi, võttes arvesse, et kommunikatsiooni osapoolte seas võib esineda nii vaatepunktide paljusust, huvide konflikti kui ka kogukondadevaheliste piiride tõmbamise dünaamikat. Sellest võrsunud etnograafilised representatsioonid on kultuurilised konstruktsioonid ega erine teiste ideedesüsteemide omadest mitte loomuomase „teaduslikkuse“, vaid funktsiooni ja konteksti poolest. Sama kehtib ka autoetnograafiliste kultuurirepresentatsioonide kohta, mis sageli ei püüagi teaduslikud olla. Seetõttu tuleks lähemalt vaadelda, kuidas vastav representatsioon on poliitiliselt informeeritud vaatepunktist lähtuvalt konstrueeritud. Selleks püüan käesolevas peatükis leida vastust küsimustele: kuidas valitakse sündmusi, mida kirjeldada? Kuidas väljenduvad selles autori väärtused? Kellel ja kuidas on õigus kultuuri minevikku representeerida?

Etnograafilise representatsiooni hindamiseks tasuks meenutada Cliffordi (1986) arutluskäiku allegooriast etnograafilistes tekstides. Lisaks kultuuri kirjeldamisele teevad tema sõnul etnograafilised tekstid samal ajal ka lugejaskonna mõjutamiseks varjatud ideoloogilisi ja moraalseid seisukohavõtte. Nende seast võib leida näiteks humanistlikke ja pastoraalseid allegooriaid, mis on Lääne ühiskonna levinud viisid kultuurilist „teist“ idealiseerida, kritiseerides samas oma ühiskonna kaasaega. Selliste allegooriate dekonstrueerimiseks tuleb mõista seda ajaloolist situatsiooni, milles too etnograafiline teadmisteproduktioon on kujunenud ja milles luuakse kogukonnas/lugejaskonna seas mõistetavaid tähendusi. Kuigi etnograafilised representatsioonid, nagu ka omaelulootekstid, toetuvad vahetule kogemusele, on see, mis kogemusena üldse arvesse läheb ja kuidas sellest kõnelda, paljuski aja- ja kohaspetsiifiline (vrd Smith & Watson 2001: 25). Oma kogemustest jutustades kehtestatab üldjuhul nii omaeluloojutustaja, etnograaf kui ka nende kahe vahele jääv autoetnograaf oma sotsiaalset subjektsust, näiteks teatud ilmavaate või teoreetilise raamistuku järgija, teatud rahvuse esindaja, mehe või naisena.

Autoetnograafid, koduantropoloogid ja *halfie*-antropoloogid (Abu-Lughodi mõiste) on mingil moel kahese identiteediga, kahe maailma „legitiimsed vahendajad“, kuuludes justkui korraga nii kirjeldatavasse kogukonda kui ka kirjelduse sihtrühma kultuuri (vt Abu-Lughod 1991, Reed-

Danahay 1997a: 3). Ka minu vaadeldud tekstide autorid esitavad end kohati kui külaelu „autentse hääle“ kandjaid – selle staatuse annab neile fakt, et nad sündisid ja kasvasid kirjeldatavas kontekstis, kogedes seda kõige vahetumal moel. Teisalt võimaldavad nende haridus ja positsioon seda kogemust kirjasõnas laiemale avalikkusele vahendada ning osaleda avalikus debatis, mis oli vaadeldaval perioodil piiratud ühiskonnagrupi – haritlaseliidi – privileeg. Kogemuslikule autoriteedile tuginedes lükkab näiteks Martna ümber mõningaid avalikus diskursuses levinud ajaloopilte:

Ajakirjanduses astusivad noored rahwuslased, nagu C. R. Jakobson oma kaaslastega, „rahwariide“ kaitseks wälja. Nende waimustatud-ägedatest kirjutustest wõis wälja lugeda, nagu oleks Eesti suurem õnnetus rahwariidest lahkumine olnud. Proua N. P.¹⁶, C. R. Jakobsoni õde, laskis enesele pulmapiduks Tallinnas kallist linnariidest „rahwaülikonna“ teha ja püüdis sellega rahwariiet päästa aidata. Ilusad linnaneiuud esinesiwad pidudel, näitemüükidel jne. järeltehtud rahwariietes. Aga küla käis oma teed, just nagu poleks neid mitmetlaadi uuenduse wastu jutlustajaid olnudki. — „Wana“ ja rahwariiete kaitsjad on waikinud, uuendused on täiel rinnal wõitnud. Museumitele korjajad nopiwad arenemise lahinguwäljalt päid, mis sinna maha rabisenud. See on ainus „päästmise“ tee, sellest on aru saadud. (Martna 1914: 66)

Antud juhul naeruvääristab Martna justkui ise talupoja suu läbi kõneldes ainelise rahvakultuuri „päästvat“ kogumist ja katseid konstrueerida rahvusliku identiteedi ühendavaid sümboleid vanade ja tema meelest ebapraktiliste rahvariiete näol. Ka rahvaluule kogumise alal on Martna seisukohal, et „õpetatud meeste“ rahvuskultuuri loomise projektid on kaotanud igasuguse kontakti sellega, mis külades tegelikult toimub:

Ja ma pidin imestama, missugune wahe küla-ilma õpetatud meeste ilmast lahutas! Mille peale targad õpetatud mehed nii suuri lootusi paniwad, seda nimetati külas lihtsalt „lori-lauludeks“, sest see oli ju sellest, mis kiriklik, wäljaspool. Kaks ilma seisiwad täieste wõõralt, arusaamatalt kõrwti. Õpetatud mehed ei suutnud küla waimuelu pinna madalust aimata, ja külas ei teatud õpetatud meeste ilmast ega huwidest mitte kõigewähemat! (Martna 1914: 118)

Selliseid seisukohti avaldas Martna ka ajakirjanduses ning paljuski olid need mõeldud kriitikana Tõnissoni juhitud EÜSi ja Postimehe ringkonna pihta, kellega Tartu sotsiaaldemokraadid teravalt vastandusid (Rosenberg 2006). Martna ja tema pahempoolsed mõttekaaslased toetasid küll „rahvuse

16 Kõne all on Carl Robert Jakobsoni õde Natalie Auguste Johanson-Pärna (1843–1915).

mõtet“, aga ei kiitnud heaks eesti haritlaskonna „marurahvuslikku“ leeri, mille tagurlus avaldus Martna arvates muuhulgas eesti pärimuskultuuri idealiseerimise ja jäädvustamise aktsioonides (Aru 1990: 55). Sotsiaaldemokraatide arvates oli rahvusküsimus tihedalt seotud ühiskonna klassistruktuuriga ning vajas käsitlemist materialistliku ajalookäsitluse pinnalt ning kaasaja sotsiaalse konteksti taustal, mitte Tõnissoni ringkonna kombel „kultuuri“ kui rahvuse kõrgeimat väärtust esile tõstes (Graf 1993: 113).

Ka Hanko vaidleb oma kogemuslikule autoriteedile tuginedes vastu tema kaasajal levinud „vildakatele“ ajaloopiltidele, mis puudutavad eestlaste rahvuslikku ärkamist:

Väidetakse mõnikord, et kool on nendes [tuntumates meestes] isamaalisust arendanud või ei ole ta seda mitte teinud, vähemalt seni mitte, kui ei ole tulnud isamaalised kooliõpetajad. Niisugune vaade on tihti hoopis vildak. Arvan, et tol ajal, kui eesti rahvuslik iseteadvus hakkas arenema, etendas kool selles üldiselt otseselt ja kaudselt väga väikest, tihti mitte mingit osa. /.../ Eestlase rahvuslik iseteadvus arenes koos ta majandusliku iseseisvuse arenguga. Head linahinnad olid palju võimsamaks teguriks ta rahvustunde edendamisel kui kõik laulupeod – nende tähendust ses suhtes on kõvasti liialdatud – ja mitmekesine kihutustöö kokku. (Hanko 1939: 126)

Siin väljendub teatav lõhe ühelt poolt ühiskonnas levinud ideoloogiliselt laetud maaelu ja rahvakultuuri representatsioonide ja teisalt selle vahel, kuidas jutustajate mälu kohaselt asjad „tegelikult“ olid. Nagu juba öeldud, leiavad nii Martna kui Hanko, et nende endi taluühiskonna representatsiooni autoriteetsus tuleneb nende kogemusest ja päritolust. Selle põhjal väidavad nad, et rahvuslus ei ole elitaarne Tartu või Tallinna haritlaste projekt – ehkki mõlemad kuulusid hilisemas elus haritlaskonda –, vaid midagi sellist, mis soodsates oludes peab võrsuma kohalikul tasandil talupidajate seas enam-vähem spontaanselt.

Selline avalikus debatis osalemine pole autoetnograafilise kirjutuse puhul sugugi üllatav, sest näiteks soo-uurimusliku sotsioloogia seisukohast autoetnograafiat käsitlenud Patricia Clough on seisukohal, et hea autoetnograafia peaks olema kriitiline oma kaasaja kultuuri suhtes ja innustama lugejaid kehtiva sotsiaalse süsteemi üle järele mõtlema ja vajadusel seda muutmaga (Clough 2000: 290). Seda teeb eriti aktiivselt Martna, pakkudes raamatu jooksul välja ka omapoolseid maaelu reformimise ideid. Nii Martna kui Hanko aga annavad lugejale hulgaliselt võimalusi oma elukäigu ja Eesti ajaloo ning maaelu probleemide üle mõtiskleda. Viimase kümnendi ühe tuntuma autoetnograafiateoreetiku Carolyn Ellise sõnul seisnebki autoetnograafia põhiline väärtus selles, mil

määral lugejad tunnevad, et see tekst neid ja lähedaste kogemusi kõnetab (Ellis 2004: 195).

4.1 Autorite suhestumine ümbrusesse

Martna ja Hanko tekste ühendab keskendumine keskkonnale ja enamasti ka autoripoolne püüd jätta iseennast tekstist välja – nagu oli õigupoolest kombeks ka tolle aja professionaalsetes etnograafilistes kirjelduses –, sest „[h]ariliku inimese elumälestused väärivad tähelepanu ainult niivõrd, kuivõrd nad kujutavad ümbrust ja olustikku, milles see inimene on elanud“ (Hanko 1939: 4). Tegelikult ei esita ka enamike teiste eesti varajaste omaelulooaamatute autorid oma (lapsepõlve)mälestusi enesekeskselt. Näiteks Hindrik Prantsu (1858–1932) mälestusteraamat on pea tervenisti pühendatud kohaajaloo, pärimuse ja kommete jäädvustamisele. Alles raamatu 186. leheküljel jõuab Prants isiklikel kogemustel põhineva jutustuseni:

Senised kirjeldused endistest aegadest on üldiselt mu esivanemate varandussalvest, pääsjalikult suulistest kõnedest, osalt ka kirjalikest märkmeist. Nüüd olen jutustuse joonega jõudnud oma noorpõlve ajani, kust algavad minu enese mälestused. (Prants 1937: 186)

Seda võib aidata seletada kultuuripsühholoogide Markuse ja Kitayama (1991) Jaapanis ja USAs läbi viidud võrdlevate uuringute põhjal tehtud väide, et kollektivistlikumas ühiskonnas on lapsed pigem vanemate inimeste lugude kuulajate rollis kui lugude konstrueerijad ning nende enesekuvand ja identiteet kujunevad lahutamatus seoses sotsiaalse konteksti ja perekonna ajalooga. Kollektivism iseloomustas kahtlemata nii Prantsu, Martna kui ka Hanko lapsepõlveaja külaelu mitmel pool Eestis, vähemasti rohkem kui kummagi raamatu valmimise aega, mil moderniseerumisega seoses oli maad võtmas individualism (vt Pärdi 2008).

Põhjust, miks paljudes tolle aja omaelulootekstides on subjektiivsus viidud miinimumini ja kirjeldusviis umbisikuliseni, võiks otsida aga ka kirjanduskriitikast ja funktsioonist, mida omaelulootekstid (vaadeldud perioodil kutsuti neid memuaarideks) ühiskonnas täitsid. Enesekeskse autobiograafia kirjutamine võis olla riskantne ettevõtmine, sest „[k]ui elulõpumemuaare või muid mälestusi võiks kirjutada iga harilik surelik, kelle isik meid suurt ei huvita, aga kes on osanud tähele panna isikuid ja sündmusi enda ümber, siis autobiograafia on mõeldav ja väärt ainult siis, kui seda on kirjutanud tõeliselt suur ja silmapaistev isiksus.“ (Palm 1938c: 322) Õigustatud oli see kirjanduskriitik Palmi arvates näiteks Johan Pitka puhul, kes oli tõepoolest piisavalt „suur ja

silmapaistev isiksus“, et esitada oma mälestusi sellises *self-made man*'i autobiograafia vormis, nagu ta seda oma memuaaride köidetes teeb (Palm 1938a: 258). Sarnasel seisukohal on Artur Adson: „Kui isik on erakordne suurus, siis huvitume koguni pisiasjust ta elukäigus ja individuaalsemaid intiimtoonidest ta elamustes. On jutustaja aga harilik surelik, siis huvitavad meid rohkem ta kaasaegsed, eriti nimekamad isiksused, ja aeg ning olud, milledes teotses ja pealt vaatas kõnealune.“ (Adson 1937: 139)

Head memuaarkirjandust pidi iseloomustama faktitäpsus ja ajalooline informatiivsus. Palmi määratluse kohaselt tuleks memuaarideks pidada „ainult sääraseid ilukirjanduslikus stiilis teoseid, milles autobiograafiline aines on teadlikult väljendatud täpses ajalises (aastarvud, kuupäevad), ruumilises (kohaandmed) seoses, reaalsete tegelastega (õiged nimed), minavormis“ (Palm 1938c: 325). Tema sõnul oli memuaarkirjanduse rohkus 1930. aastate lõpupool „eelkõige väga elava ajaloohuvi avaldus. Sest on ju memuaarkirjandus teatav liik ajaloolist allikmaterjali ja käsitlust“ (Palm 1938a: 256). Anton Jürgenstein kritiseeris juba 1924. aastal samast lähtekohast teravalt Suburgi, kes oma „Perekonna eluloos“ ei piirdu lihtsalt faktide jutustamisega, vaid asub eksplitsiitselt „arvustajaks oma ajale ja inimestele, kellega ta elus on kokku puutunud“ (Jürgenstein 1924: 396). Jürgenstein, kes oli ise pärit Suburgi kodukoha lähedalt Vana-Vändra vallast, avaldas Eesti Kirjanduse veergudel Suburgi perekonna loost oma „objektiivsema“, faktipõhise versiooni, mis tugines tema enese kogemustel ja muuhulgas ka Vana-Vändra valla kohtuprotokollidel. Selle põhjal jõudis Jürgenstein järeldusele, et Suburg pööras oma mälestustes „asju pea peale“, mistõttu ei kõlbavat tema impulsiivset laadi elulugu pidada ajalookirjutuse osaks peetud memuaristika tõsiseltvõetavate teoste hulka kuuluvaks (Jürgenstein 1924: 399).

Ilmselt osalt seetõttu, et memuaaridelt oodati pigem täpseid ajaloolisi detaile kui enesekeskseid heietusi, moodustavad mitmete eesti varajaste omaelulooaamatute lapsepõlvemälestusi puudutavate peatükkide lõviosa ümbruskonna kirjeldused ja ümberjutustused teiste lugudest. Sellist mälestuste esitamise viisi on Eakin kutsunud suhestumuslikuks autobiograafiaks (*relational autobiography*, Eakin 2008: 60). Ta soovitab tähelepanu pöörata järgnevatele suhestumise tasanditele:

ise→*perekond*→*kogukond*→*geograafiline keskkond*→*ajalugu*

Mingil moel on kõik autobiograafiad suhestumuslikud, kuigi see avaldub erinevatel tasanditel erinevalt. Hinrikuse sõnul olid näiteks 19. sajandi talupojaautobiograafias fookuses enamasti perekond ja majapidamine aga esitatati ka huvipakkuvaid lugusid sellest, kuidas minevikus

kirjutajate kodukandis elati (Hinrikus 2010a: 29–31), samamoodi oli perekond keskmes näiteks Lilli Suburgi mälestusraamatus „Suburgi perekonna elulugu“¹⁷ (Suburg 2002b). Mari Raamoti (1872–1966) mälestusi on Palm isegi kritiseerinud selle eest, et tolle „vaatenurk on naiselik-perekondlik, ta kirjeldab ainult isiklikke nägemusi ja kogemusi“ ning teoses pole piisavalt väärtuslikke seniteadmata ajaloo fakte ega ka üldistusjõudu (Palm 1937).

Martna ja Hanko aga pööravad perekonnale, oma eellastele ja kodutalule vähe tähelepanu, suhestades oma lood pigem laiema keskkonnaga. Vahetuks kontekstiks on kodukant ja selle inimesed: Martna puhul koduküla Paimpere Läänemaal, Hankol aga sünnivald Suure-Kambja ja Kambja kihelkond Tartumaal. Lapsepõlvemälestustes on kodupaigal alati määratu suur narratiivne tähtsus: kodukanti kirjeldades kirjeldatakse sümboolselt iseennast, oma siseilma ja vahel metafoorselt ka edasist elukäiku. Tegemist on karakter-miljöö ühtsusega, kui kasutada kirjandusteaduse mõistet (Rooke 1997: 170). Kodukohta saab mälestustes kirjeldada üsna mitmel viisil, nagu juba eelnevalt selgus. Kirjelduses võib olla nii kriitikat (reformistlikku, evolutsionistlikku, sotsialistlikku) kui etnograafilist huvi ja nostalgiat. Mineviku maaelu võidakse mõista hukka kui tagurlikku või romantiseerida õilsana. Vaatlen käsitletavates tekstides veidi lähemalt kogukonna representatsioone ning viise, kuidas autorid kogukondi piiritlevad ja neisse suhestuvad.

Martna tekst on valdavas osas kirjutatud pigem distantsilt kui „meie-tundega“ kogukonnaliikme perspektiivilt. Peategelaseks on abstraktne „talupoeg“, kellest kõneldakse tema-vormis. Talle vastandub kõrvaltegelastena teiste hulgas „mõisaomanik“ või „mõisaherra“, „kirikherra“, „maa-antwärk“ ja „kaupmees“:

Talupoeg oli kogu oma majapidamisega mõisaherra wõimuses: talupoja majapidamine seisis nagu loomusunnilise juhtimise all: talupoja majapidamine seisis nagu loomusunnilise juhtimise all; talupoeg ei teadnud, kuhu poole majandusekäik wiib, ta ei teadnud sihti, ega olnud tal ka abinõusid oma majandust iseteadlikult juhtida. (Martna 1914: 38)

See pole üllatav, sest Tamme sõnul peeti eestikeelse ajalookirjutuse algusest peale siinse ajaloo peamiseks subjektiks ja edasiviijaks eestikeelset talurahvast (Tamm 2012: 43). Kuigi „talupoeg“ on Martna raamatus peategelane, ei tähenda see aga, et jutustaja teda sümpaatiaga iseloomustaks. Martna kirjeldab mitmeid pahesid, mis talupoegade seas valitsevad, nentides samas, et need pahed

¹⁷ Suburgi sõnul on perekonnad „kultuuri põhjapanijad“ (Suburg 2002b: 383).

on süsteemi sünnitatud. Kodanikuvabaduste puuduse ja majanduslikult raske elujärje tõttu ei saanudki talurahvas olla küllaldaselt teadlik sotsialistlikest ideedest, et oma ühiskondlikku positsiooni parandamiseks midagi ette võtta:

Kuna talupoeg oma elu alalhoidmise raskuste, s. o. kõige algastmelisemate küsimuste kallal rüseles, ühiskondlise tulewiku peale weel mõteldagi ei osanud, ega igapäe- wastest eluülespidamise muredest kaugemale- ulatawaid waatepiirisid ei näinud. (Martna 1914: 86)

Küla on Martna tekstis abstraktsioon illustreerimaks ühiskondliku süsteemi klassidevaheliste suhete dünaamikat. Muuhulgas ei maini ta tegelikult kunagi küla nime, vaid kirjutab lihtsalt „minu sündimiskoht“, nii et lugedes võib kergesti ununeda, millisest konkreetsest külast üldse jutt käib. Sotsialist Johan Jans on oma mälestusteraamatu eessõnas üsna selgelt sõnastanud sellise representatsiooniviisi tagamaad:

...autobiograafiat ma pole kavatsenud kirjutada. Näiteks on peatükk „Külas“ (lk 11–39) sisse võetud mitte autori eluloo fikseerimiseks, vaid meie külaelanikkude vahekordade iseloomustamiseks. Ma olen täiesti teadlik, et minu perekonnalugu ei paku midagi erilist, et sellega kiidelda. Kuid nimelt seepärast, et ta on tüüpiline nähe, üks tuhandest omasarnasest, iseloomustab ta endist olukorda, mis oli lähtekohaks revolutsioonilise situatsiooni tekkimisel. (Jans [1940] 2008: 5)

Ka siin paistavad otseselt välja autorite poliitilised veendumused. Sotsialism oli nimelt kõige kosmopoliitsem ja üleilmsema haardega Eesti haritlaskonnas levinud ideoloogiatest, milles ei rõhutatud mitte kohalikku omapära ja päritolu, vaid selles domineerisid pigem mujalt maailmast ülevõetud skeemid (Karjahärm & Sirk 1997: 238). Kollektivism, sotsiaalne integratsioon, tööliste õiguste maksmapanek ja omandiküsimuse lahenedmine pidid sotsialistide arvates teostuma suhteliselt sarnaselt mistahes riigis.

Üks olulisimaid erinevusi Martnast ja Jansist ongi aga just Hanko raamatu püüd võimalikult ehedalt kirjeldada lapsepõlve kodupaika selle konkreetses isikupäras. Ka Hankol on üldistavat ja objektiseerivat representatsiooniviisi ning ühiskondlikest suhetest rääkides on ta tegelased küllalt sarnased Martna tekstile (mainituile lisaks on Hanko tekstis oluliseks tegelaseks „rahvas“ või „Eesti rahvas“). Kuid vahel lubab ta endale ka teistsugust, nüansirikkamat pilti: näiteks jutustades värvikaid seiku koolipõlvest kasutab väljendeid, nagu „meie, Suure-Kambja valla poisid“ (Hanko

1939: 119). Erinevalt Martnast annab Hanko oma raamatu alguses ka ülevaate Kambja kohaajaloost ning raamatu illustratsioonidena on kasutatud fotosid Suure-Kambja märkimisväärsimatest paikadest, sh Kambja kihelkonnakoolist ja mälestusmärgist Vabadussõjas langenutele¹⁸, aga ka portreefotosid kohalikest 19. sajandi hengekarjastest ja mõisnikest.

Põhiline viis, kuidas Hanko oma kodupaiga eripära üritab tabada, on aga sarnaselt Kitzbergi „Tuuletallajale“ pajatusliku stiili kaudu – jutustades rohkem või vähem pärimuslikke lugusid, mis seostuvad kohalike märkimisväärsete inimestega, toetudes seega kodukandi suulisele kultuurile sealse maaelu representeerimisel kirjasõnas. Kitzbergi „Ühe vana „tuuletallaja“ noorpõlve mälestused“ balansseerib tahtlikult suulise ja kirjaliku piiril, mis Kirsi sõnul iseloomustab suuliselt kirjalikule traditsioonile ülemineku perioodi ning on osa eestikeelse autobiograafiakultuuri kujunemise protsessist (Kirss 2010a: 44). Leian, et autoripositsioonile kriitiliselt lähenedes võiks sedasorti pajatuslikkust tõlgendada ka kui teadlikku ja sageli konkreetse autori ideoloogilistest seisukohtadest lähtuvat kultuurirepresentatsiooni võtet.

4.2 Pajatuslik representatsioon omaeluloos

Pajatus kui isikulooline ja/või olustikuline jutt on erinevate mõistete all (*memorate, personal experience story, anecdote* jne) rahvusvahelisel tasandil folkloristika uurimisobjektiks ja žanrivaidluste aluseks olnud pikemat aega. Mõisted pole kunagi päris üks-üheselt keelest teise üle kantavad ning eestikeelse mõiste „pajatus“ tähendusväli sisaldab nii siinse rahvakultuuri omapära kui folkloristikadiskursuse ajalugu. 1960.–1970. aastail, mil Laugaste selle žanrimõistena teadusdiskursusesse tõi, oli oluline tõestada selle õigustatust iseseisva ning piiritletava folkloorižanrina eesti külaühiskonnas, vastandatuna muistendile, naljandile ja muinasjutule. Hiiemäe toob Laugastele toetudes välja kokkuvõtliku žanrimääratluse, mille kohaselt on pajatus kindlas vormis lokaalse levikuga rahvajutt mis põhineb konkreetsetel isikutel ja sündmustel ning millel puudub üleloomulik aluspõhi (Hiiemäe 1978: 14) – selle definitsiooni olen aluseks võtnud ka siinses peatükis.

¹⁸ Pärast Konstantin Pätsi ja Johan Laidoneri riigipööret 1934. aastal said rohked monumendid minevikku heroiseeriva riikliku ajaloo poliitika väljenduseks. 1920. aastatel sai igale kihelkonnale auasjaks püstitada oma Vabadussõja mälestussammas, -tahvel või -rist, mis võimaldas leinata oma langenuid ja tugevdada kogukondlikku solidaarsust (Tamm 2012: 98–100).

Viimane tunnusjoon, nagu Hiimäegi märgib, on tinglik, sest üleloomuliku elemendiga jutud ei tarvitse rahvasuus olla rangelt eristatud juttudest, milles see täiesti puudub. Näiteks võib kohalik nõi, külatark või rahvaarst mõnes pajatuslikus teates figureerida pelgalt veidrikuna, kelle abi võidi viimases hädas sellegipoolest küsima minna. Siiski on eesti folkloristikas tavaks käsitleda üleloomulikku kajastavaid isikuloolisi ja olustikulisi jutte memoraatide ning muistenditena. Piirid aga on ähmased ning pajatused võivad tihedalt põimuda teiste žanritega ning teisteks ülegi minna. Tegelikkus koosneb paljudest üksikasjadest, mille tajumine ja esitamine oleneb maailmavaatest, kultuurikontekstist, teoreetilistest kontseptsioonidest jms. Sellelt pinnalt antakse üksikasjadele erinevaid tähendusi, luuakse seoseid, ehk lühidalt: tõlgendatakse. Pajatustes kajastub seega juba tõlgendatud tegelikkus, kus – nagu Hiimäegi Kodavere repertuaari põhjal märgib – moodustavad olulisima osa tavapärasest erinevad, naljakad, veidrad juhtumised ning isikud, mis jäävad muu argise seast paremini meelde ning kutsuvad esile rohkem vastukaja (Hiimäe 1978: 34–37). Põhimõtteliselt on kõik võimalised sääraseid jutte (edasi) rääkima ning nad moodustavadki argistes vestlustes olulise osa.

Pajatuste põimimine omaeluloolisse raamatusse, mida teeb aktiivselt Hanko ja vähemal määral Martna, loob aga komplekssema olukorra, mille puhul tuleb folkloristlikku vaatevälja avardada. Siinkohal käsitlen pajatusi olulise osana autoetnograafilisest representatsioonist. Üks pajatuslike juttude kaasamise põhjus võis olla soov põlistada kirjasõnas sedasorti lood, mis elaksid muidu piiratud kogukonna suulises pärimuses tavaliselt vaid üks või kaks põlve, enamasti surres koos viimaste mäletajatega. Ajal, mil Martna ja Hanko oma tekstid kirja panid, ei kogutud ega arhiveeritud pajatusi Eestis eraldi suulise pärimuse žanrina nagu näiteks muinasjutte või muistendeid, kuigi sporaadiliselt võib Eesti Rahvaluule Arhiivist naljandite ja muistendite kartoteegist leida juba 19. sajandi lõpust pärinevaid pajatustena liigitatavaid tekste. Tõik, et omaeluloojutustajad sedasorti lugusid jäädvustasid, on seega tänapäeva uurija seisukohalt ka hindamatu väärtus.

Ilmar Talve selgitab, et Kitzbergi ümbritsevale keskkonnale keskenduv perspektiivis on midagi ajastuomast: „Ehtsa *Fin de siècle*'i härrasmehena on ta kinnine ja suletud, ning selle käitumise taga aimame niihästi sajandilõpu kasvatusideaale kui ka loomupärast tagasihoidlikkust“ (Talve 1957: 304). Tiina Kirss kirjutab Kitzbergi biograaf Villem Altoale toetudes aga, et too võis pajatusliku, „laialivalguva“ stiili konkreetsemaks eeskujuks võtta sakslase Wilhelm Kügelgeni – kes osa elust

Eestimaal veetnud – 1870. aastal avaldatud ladusas stiilis ja „muhedalt lugejasõbralikus“ laadis kirjutatud mälestusteraamatust „Jugenderinnerungen eines alten Mannes“ (Kirss 2010b: 274).

„Oli kord...“ I osa struktuur on väga sarnane „Tuuletallajale“: ka Hanko esitab lugejasõbralikul viisil kogetud ja kuulnud lugusid värvikatest tegelastest mõisnike ja talupoegade seast, aga ka näiteks mulkidest ja tartlastest, luterlastest, õigeusklikest ja vennastekogude liikmetest. Üks mitmetest lugudest, mida Hanko oma raamatus näiteks Kambja mõisnik Konstantin von Knorringi (1820–1903) kohta esitab, on järgmine:

Mõisnik Konstantin von Knorring, endine kaardiväe rittmeister, kes küll harilikult Tartus elas ja ainult suvel paar, kolm kuud mõisas viibis, ei ajanud ise oma asju, vaid tal oli volinik. Siiski pääses vahel ka mõni talupoeg ta jutule. Kord, kui ta oli jälle suveks mõisasse tulnud, tahtis üks renditalupidaja tema endaga mingi asja pärast hädasti kõnelda ja läks mõisasse, muidugi kõõgiuksest sisse, ja avaldas toapoisile soovi härraga kokku saada. Varsti tuli toapoiss tagasi ja teatas, et härra ei soovivat teda vastu võtta. Eesti talumees on aga visa ja ei jäta naljalt jonni. Ta läks rahulikult välja ja jäi nurga taha ootama /.../ Lõpuks tuligi v. Knorring eesuksest ja läks alla puiestiku poole. Kohe oli rentnik ta juures ja haaras teretuseks mütsi. „Kas ma kõnnin Berliini uulitsal või Kambja mõisa õues, see talupoja-koer ei tohi mu manu tulla!“ käratas v. Knorring, keeras selja ja läks. (Hanko 1939: 130–131)

Konkreetses loo puhul pole oluline solvatud renditalupidaja isik, too jääb anonüümseks. Lugu on esitatud illustreerimaks üht aspekti mõisniku karakterist: tema kõrkust, millele Hanko annab ka omapoolse tõlgenduse, paigutades seda laiemasse raamistikku:

See sündis ajal, millal eesti maamehe iseteadvus oli juba kaunis palju arenenud ja ta õiglustunne suuresti kasvanud. /.../ Mõisnik ei mõistnud, et s e e talupoeg, keda ta nii sigaduslikult kohtles, oli juba h o o p i s t e i n e kui tema isa aegne talupoeg. /.../ Kuid mõisnikud olid oma võimuse nii pimestunud, et nad rahvast ei mõistnud, kahjuks ei mõistnud, sest muidu oleks mõnigi asi võinud olla teisiti nendele ja võib-olla oleks see ka maale parem olnud. (Hanko 1939: 137)

Ent samas esineb Knorring teises loos pigem suuremeelsena:

Muuseas teatakse jutustada järgmist lugu, mis on selle mõisniku kohta iseloomustav. Kord, kui ta oma mõisas üle veskitammi silla sammus, astus ta juurde kerjus, kellele mõned veskilised olid ütelnud, et mõisahärra on väga helde. Õieti olid nad tahtnud kerjust, kes oli õige kohtlane mees,

narrida. Von Knorring /.../ käskis kerjusel end koristada ja viibutas seejuures isegi keppi. Kuid kerjus ei jäänud maha, vaid sammus veskiliste itsituste saatel v. Knorringile järele, läbi terve mõisaõue ja ikka suurtrepist üles esikusse. Nüüd oleks muidugi loomulik olnud, et toapoiss oleks kerjuse välja ja trepist alla saatnud. Kuid läks hoopis teisiti. „Anna sellele pimedale kolm rubla!“ hüüdis v. Knorring vasturutanud toapoisile. Muide, kerjus ei olnud pime. (Hanko 1939: 131–132)

Sageli esitabki Hanko sedasorti pajatusi mistahes faktist nüansirikkama pildi andmiseks, avades muuhulgas mõisnike ja kirikuõpetajate inimlikke külgi, millest nood on Martna raamatu üldistavates kirjeldustes pea täielikult ilma jäetud. Hanko arvates leidis mõisnike seas „mitmesuguseid inimesi ning oli neidki, kelledega talumehed isiklikult hästi läbi said“ (Hanko 1939: 240).

Hanko annab pajatuste kaudu ka tõlgenduse ühele minevikulisele seigale tema lapsepõlve Kambjas. Olles esitanud lugusid Kambja kirikuõpetaja Karl Eduard Hasselblatti (1820–1889) ja tolle abikaasa veidratest iseloomujoontest ja nendega seonduvatest kentsakatest juhtumitest, jõuab Hanko oma jutuga ärkamisajast tiivustunud Kambja talupoegade rahvusliku kampaaniani 1880. aastate lõpul, mille tulemusena valis Kambja kogudus Hasselblatti surma järel pastoriks eesti soost vaimuliku. Ka Hanko isa võttis osa rahvuslikust kihutustööst, et pastoriks saaks nimelt valitud eestlane, kuigi samuti kandideerinud Hasselblatti poja vastu polnud otseselt kellelgi midagi. Pastoriks valitigi eesti soost Johannes Rennit (1862–1923), kes oli aga pärit Saaremaalt ega tundnud kohalikke olusid ning ei saanud ka kogudusele südamelähedaseks. Hanko sõnul mängis rolli ka see, et tema naine oli saksastunud peenutseja ja mõjutas vastavas suunas ka pastorihärrat. Kusjuures endise pastori Hasselblatti naine „Asseni Mari“, kes oli küll mõnel moel veidrik, käis rahvaga märksa tihedamalt läbi ja, olles ise küll sakslane, rääkis nendega eesti keeles. Pärast seda rahvuslikku kampaaniat mõistis Kambja rahvas Hanko kirjelduste kohaselt, et sakslane oli pastori ametis olnud tegelikult rohkem „oma“ kui eestlane. (Hanko 1939: 213–226)

Kuigi tsiteeritud lood, mida Hanko oma mälestusteraamatus esitab, pole enesekohased, avaldub seesuguse representatsiooni kaudu meile siiski autori areng põikpäisest poisiklutist, kes mõisnikule „tere“ ei öelnud, küpseks täiskasvanuks, kes ei lähtu enam jäikadest „meie-nemad“ eristustest.

Muuhulgas jutustab Hanko ümber ka muistendeid, mida kooliõpilastel Kambjas üksteisele kombeks oli vesta – nende tõeväärtuses pole ta päris kindel, aga leiab, et need on esitamiseks siiski piisavalt „iseloomulikud“:

Võib-olla on neid jutte mujalgi laiemalt jutustatud. Võib-olla olid nad juba tol korral isegi trükiis ilmunud. Meil aga jutustati neid alati nagu tõestisündinud lugusid ja nimelt Kambjas sündinuid. Vaevalt uskus ükski nende tõepärasust, vähemalt Kambja suhtes mitte. Aga endapettus võib eriti noores eas nii elav olla, et ei saa arugi, et see on endapettus. Ja siis võib ka väljamõeldud lugu, kui ta ainult iseloomulik on, suurt naudingut pakkuda. (Hanko 1939: 162)

Hanko lugude seas on ka üleloomulikke motiive, ent justkui ratsionalistide kriitikat ennetades kuulutab ise need kohe ka ebausuks:

Võib olla, et aja jooksul kaob usk imelikkusesse asjadesse ja jõududesse, aga see aeg on siis küll väga kaugel. Kui nüüd elu vaatled ja inimesi lähemalt kuulad, siis on asi sellepooles peaaegu niisamuti, nagu ta oli poolesaja aasta eest. Inimene usub tihti veel, et on olemas temale nähtamatuid vaenlikke jõude, mis vahel küll ka endale nähtava kuju võtavad. (Hanko 1939: 49)

Martna hoiab „üleloomulikkude asjade ja jõudude“ usu suhtes on palju eitavam, tema arvates on see vaid märk küla vaimuelu mahajäämusest:

Nõnda oli küla waimline elu täis saladuslist üleloomulikku usku. Tahupoja waim oli nagu jäetmaa, kus ohakad ja kibuwitsad omapead kaswawad, kus keegi ei seemenda, kust sellepärast ka kellegil midagi lõigata pole. (Martna 1914: 125)

Hanko lähenemise kohaselt võivad pajatuslikud lood anda ajaloolisest reaalsusest täpsema pildi kui pelk faktide ülesloetlemine, teisalt võivad nad olla ka lihtsalt nauditavaks lugemiseks. Ennast kultuuriliselt positsioneeritud subjektina esitades toetub Hanko oma lapsepõlve representeerimisel seega kodukandi suulisele pärimusele – Skultansi järgi võiks öelda, et see kuulub tema „tekstuaalse ressursside“ hulka. Thomas DuBois' (2000) representatsioonikäsitluses on pärimuskultuur kui reservuaar, mis pakub paindliku hulga võimalusi vastavalt vajadustele esile tõsta erinevaid identiteeti piiritlevaid sümboleid. Hanko kasutab pärimuskultuuri näiliselt neutraalselt, kuid selle taga võib aimata nostalgiat, mis, nagu eespool mainitud, on alati teatud poliitilise iseloomuga. Seega võib pajatuste põimimist omaelulooteksti pidada osaks narratiivsest strateegiast sotsiaalse maailma representatsiooni konstrueerimisel ja autori tõekspidamiste väljendamisel.

Martnal on aga teistsugune viis pajatusi oma autoetnograafilisse representatsiooni põimida – neid leidub raamatus „Külästä“ vähe ja vahel tundub nendegi funktsioon olevat pigem küla suulist kultuuri diskrediteerida kui seda muhedalt nauditav stiilielendina kasutada. Olgu alltoodu näiteks:

Parun U.¹⁹ oli külas umbes wanasarwiku kuulsuses – ka oma tarkuse poolest. Ta oli wähe kodus. Wiibis aina reisudel ja maitstes elu seal kus ilusam oli. Kord jälle kodumaal olles on ta pühapäewal ka kirikusse sisse astunud ja – torukübar peas — kuni altari ette läinud. Alles seal wõtnud ta kübara peast. „Just kui wanapagan ise“ kõneles rahwas. Sest mütsiga kiriku läwest üleastumist peeti lubamata teoks, „pühakoja reostamiseks.“ Nüüd küsiti aga, miks kirikherra seda parunile lubanud? Sellest sai kogu kihelkonnale jutuwainet ja mahti herrasrahwast arwustada. Tähtsamate asjade arwustamiseks puudus paraku mõtte ulatawus. (Martna 1914: 94)

Sellest tsitaadist võib välja lugeda, et Martna arvates juhivad sedasorti pajatuslikud ja iseenesest triviaalsed lood talupoegade tähelepanu olulisematest küsimustest kõrvale. Pajatuslik kirjelduskeel pole piisavalt abstraktne, et osutada kehtiva ühiskonnakorralduse fundamentaalsetele vajakajäämistele. Ja et kehtival korral vajakajäämisi on, seda tõestades püüab Martna vältida igasugust mitmetitõlgendatavust, mida pajatuste esitamine kaasa tooks. Seda erinevalt Kitzbergist ja Hankost, kelle jaoks pajatuslik keelepruuk ja kodukandile iseloomulik kõnestiil on väärtused omaette.

Eelpoolse analüüsiga püüdsin näidata, et eesti varasema omaelulookirjutuse „pajatuslikkuses“ ei tarvitse näha vaid suulise kultuuri üleminekuaega kirjalikule, nagu on välja pakkunud Kirss. Üks võimalus on tõlgendada seda läbi poliitiliselt ajendatud representatsiooni prisma, paigutades omaelulootekstid raamatute ilmumise kaasaja avalike diskursuste ja debattide (maalähedus vs linnastumine, pärandkultuur ja kodukohanostalgia vs progressiusk, eesti eripärane rahvuslus vs euroopastumine) taustale. Allpool tuleb lähemalt juttu omaette huvitavast teemast omaelulootekstide uurimisel: kuidas on „süžeestatud“ tegelasi kui teatud sotsiaalsete gruppide esindajaid ja missugused implikatsioonid peituvad selle taga.

4.3 Vaesed sotsiaalse maastiku tegelaskujudena autoetnograafias

On huvitav jälgida, kuidas omaelulootekstis representeeritud lapsepõlvemaailm on sotsiaalselt liigendatud tegelaste kaudu. Pöörates tähelepanu sellele kuidas osalugudes (nn „väikestes lugudes“) on kujutatud keskkonda ja tegelasi, on võimalik uurida, kuidas jutustajad sotsiaalse maailma nähtustesse suhestuvad, kuidas nad maailma konstrueerivad ja end selles maailmas positsioneerivad

19 Tõenäoliselt käib jutt Veltsa mõisa tollasest omanikust Bernhard von Uexküllist (1819–1884).

(Bamberg & Georgakopoulou 2008). Tuntud persoonidele ja sündmustele viitamine on üks levinud viise suhestumaks ajaloo laiemasse pilti (vt nt Eakin 2008: 65). II maailmasõja eelseid mälestusteraamatuid lugedes võib aga tunduda üllatav, kui olulise koha tegelaste seas näivad võtvat vaesed ja seda pea igas tekstis, milles on kirjeldatud autori lapsepõlveaegset maaelu.

Ehkki kogukonna poolt ülalpeetud vaesed olid ühiskondlikus mõttes marginaalsed, olid nad kirjeldataval ajastul eesti maarahva maailmas mõisasakstega sama iseenesestmõistetavad tegelaskujud, kes 20. sajandi jooksul üha enam tahaplaanile jäid – seda teemat olen lähemalt käsitlenud oma bakalaureusetöös (Korka 2010). Vastastikune abistamine täitis 19. sajandi teisel poolel mitmel pool Eestis ka sotsiaalhoolekande funktsiooni ning vaesteabi polnud taluelanike jaoks abstraktne ühiskonna avalikku sfääri kuuluv probleem vaid ulatus otseselt kõigi kogukonnaliikmete kodudesse, kus oli tavaline pakkuda vaestele ulualust, enne kui valdadesse hakati rajama vaestemaju.

Ilmselt osalt seetõttu peab Martna ka oluliseks vaeseid lugejaile meelde tuletada. Tema „isakülas elasivad kodukondsed talulistega ühes, ainult et nad oma leivas olivad. Need olid enamiste vanemad lesed naisterahvad, sagedaste ka abielunaised. Nad elasivad oma tööst nii hästi või halvasti kui see neil võimalik oli“ (Martna 1914: 78). Peavarju said need eluaseme, ülalpidaja-hooldajata ja osaliselt töövõimeta inimesed tema sõnul mõnes oma kogukonna talus peremehe ja vastava „wabat-inimese“ vahelise suusõnalise kokkuleppega. Korteriotsijail oli Martna sõnul „pruugiks-saanud õigus“ ning väärikas peremees pidas neile elamispinna andmist oma kohuseks. See tulenes osalt kindlasti sellest, et kuni 19. sajandi teise pooleni oli „oht viljaikalduse ja sellele järgneda võivate toimetulekuraskuste ees igaaastane talurahva risk ja mure“ (Seppel 2008: 32). Talude käekäik sõltus ilmast ja saagirohkusest ning potentsiaalselt võis vaesuse saatus tabada igaüht. Martna meenutuste kohaselt otsustati tavaliselt, et „ega inimest lageda taeva alla külma ja vihma kätte või jätta! Enesel võivad needsamad päevad kätte tulla, mis siis kui igrames oma ukse kinni paneb“ (Martna 1914: 80).

Pikemalt portreerib Martna tema isatalus elanud kodukondset ehk kodapoolikut, kes oli tema kirjelduste järgi saanud sisuliselt pereliikmeks:

Muidugi oli ka „meil“ oma kodukondne, „Annuse ema,“ nagu teda ta poja nime järel hüüti. Annuse ema mees oli Krimmi sõtta „wiidud“ ja sinna kadunud... Poeg elas „kaugel“, Keilas. Ema elas meil nagu oma inimene, ainult et ta oma leiba sõi. Keetis aga „noor-ema“ (lühendatult: noorma ehk noor(ei)t) leent, küpsetas ta midagi, siis sai Annuse ema enamiste ikka

ka oma kauss oma osa. Selle eest aitas ta, nagu näha, emale wahest linu ja takku ketrada ja püüdis muul wiisil abiks olla. Laste ja Annuse ema wahekord oli iseäranis sõbralik ja soe. Isa pidas temast nähtawaste suurt lugu, sest oli ta ju „wanem inimene“. /.../ Annuse ema surm kurwastas meid kõiki, nagu oleks üks armas perekonna liige surnud... (Martna 1914: 78–80)

Antud juhul tasub märkida, et Martna isatalus elanud kodapoolik on üks väheseid, kellele ta on oma tekstis pärisnime omistatud ja kellega seoses ilmuvad teksti „jutustatav mina“ (vt Smith & Watson 2001: 60) ja aktiivne isiklik suhestumine pelga üldistava kirjelduse asemel, mis saavad tema jutustuses osaks nii taluperemeestele, mõisnikele kui waimulikkonnale. Näiteks eespoolses tsitaadis esinenud nimetust „kirikherrad ja vagatsejad“ kasutades jätab Martna waimulikkonna sisuliselt ilma individuaalsetest, inimlikest omadustest – selles väljendub osalt kindlasti Martna ateistlik maailmawaade. Kindlasti oli tal „Annuse emaga“ tõepoolest märksa tihedam kokkupuude kui ühegi waimuliku või mõisnikiga, kuid tasub ka silmas pidada, et igasuguse omaelulooteksti autor teeb teadlikke valikuid, mida ja kuidas kirjeldada ning millised kogetud seigad omaeluloojutustuse sündmusteks saavad. Huvitaval kombel ei portreteeri Martna isegi oma wanemaid sama detailselt kui „Annuse ema“.

Hanko kirjutab pikemalt tema koduwallas külakorda käinud wallawaesest, kes olevat noorelt „nõdrameelseks“ jäänud pärast seda kui mõisa opman teda raskesti pähe oli peksnud (Hanko 1939: 195):

Kuna maal hoolekanne puudus, pidi „Hull Märt“ talust tallu käima. Iga talu oli kohustatud teda mõni päew ülal pidama. Kas pidasid talud teda enda juures wastawalt oma suurusele kindla arvu päewi või nagu igaüks tahtis, seda ma ei tea. Kuulsin ainult, et mõni talu saatis ta ruttu edasi ja et temaga wahel ka halvasti ümber käidi. Enamasti näis küll ta kohtlemine kaunis hea olevat.

Meil wiibis Hull Märt harilikult kaunis kaua, nädal ja rohkemgi, sest ema oli ta vastu kaastundlik. Kui tema kombeid tunti, siis võidi temaga üsna hästi läbi saada. Aga siiski oli juhtumeid, kus pidi ta kinni siduma.

Kui ta mõistlikus meeleolus oli, siis võis ta üsna kena olla ja päris teravmeelset juttu ajada. Kuna ta kogu aja valda mööda ringi rändas, siis tegi ta rohkesti tähelepanekuid, mida ta üsna humoorikalt edasi andis. Kui ta kogu aja hirmsasti wandus – seda oskas ta tõesti meisterlikult, võib-olla oli ta kogu Suure-Kambja valla wandumise kõvasti endasse koondanud –, ütles talle mu

ema: „Märdikene, ära vannu nii koledasti. Sured ära, lähed põrgusse. Märt vaikis veidi aega, vaadates mu emale, kelle vastu ta nähtavasti lugupidamist tundis, sest et see teda alati sõbralikult kohtles, muigas siis kavalalt ja ütles juba üsna rahulikult: „Ega põrguski halvem ole kui siin. Kui jääd ukse alla, siis trügivad veidi. Kui aga saad tahapoole, antakse pinkki istuda. (Hanko 1939: 196)

Sarnaseid tegelasi leidub näiteks kirjanik Richard Rohu 1934. aastal ilmunud mälestusteraamatust „Vana Võrumaa: mälestusi“ („Soru“, vt Roht 1934: 29) ja kirjanik Jaan Kärneri 1935. aastal ilmunud taamatust „Kadunud aegade hämarusest“ („Vana-Uri“, vt Kärner 1935: 51). Lilli Suburgi „Perekonna eluloos“ leiduvad järgmised pajatuslikud ülestähendused tema lapsepõlve kodukandi märkimisväärtetest santidest, kellega autori perekonnal kokkupuudet oli:

Käis seal üks vaene vanamehekene, Hundisaare Jakobiks nimetatud, mõisa õua mööda santimas. Meie, lapsed, kartsime teda ja jooksisime ta eest kõrvale. „Ärge kartke vaest Jakobit,“ keelas mamma: „tema ei tee teile midagi. Kuri hunt on ta ära kohutanud, nii et ta peast rumalaks on jäänud.“ /.../ „Vaene vanamees, kel kodu ega kohta ega ligemisigi ei olnud, kes teda oleksid ravitsenud – nagu nüüd ikka ka vaeste- ja haigemajad on, kus seesugused õnnetud ulualustki leiavad. Tol ajal oli palju sante näha, kes endid kerjamisega toitsid; öölaagriks oli neile enamasti kõrtsi külm savipõrand, paremal korral ka pink.

Tähtsamatest santidest mäletan peale Jakobi veel kolme: Pulli Jürit, suurt pikka nõdrameelset, kes suvel palava ilmaga oma pükse õlal kandis, arvates et „ega siis püksid need kõige kallimad asjad ei ole, et neid jalas peab kandma“; ta oli ikka punase naeratava näoga sant, vagune ja alandlik; teist, „Paljaspea-Aadut“, kes oli koguni teise loomuga mees: kui keegi teda vihastas, siis loopis ta kohe kivide ja kaigastega; oli korra vihatujus Tõrvaaugu vana kõrtsi kerisekivid meestele, kes teda sealt maha tuua tahtsid, kaela pildunud, teda õnnetumat taheti vist peksta. Kolmat tundisime kõige paremini, vana Keskküla Leenut, oma mustlase näojume ja suurte mustade silmadega, kes ikka mõisapoistel „pead otsida“ tahtis, et selle eest nende käest leiba ja ninatubakat ise teenida. Kõiki neid sante võttis meie mamma ikka emalikult vastu, söötis neid ja andis neile mõne vana riidetüki selga ja katsus oma lastes nende vastu halastust äratada. „Miks kardate teie vaest Leenut ja jooksete tema eest ära, – tema ei tee teile midagi, kui aga teie ise head ta vastu olete ja teda ei pahanda. (Suburg 2002b: 333–334)

Kodapoolikuid, vallasante, kerjuseid – ehk lühidalt neid, keda võiks uurija perspektiivilt paigutada

vaeste kategooriasse – iseloomustatakse niisiis omaelulootekstides sageli üsna detailselt ja positiivselt. Ühe tõlgenduse sellele on pakkunud Kõresaar: „madalamale kihile antakse konkreetne nägu, teda iseloomustatakse meeldiva, lahke ja tööka inimesena ning rõhutatakse nendevahelisi sõbralikke, seisustevahesid ületavaid suhteid,“ samas kui „vaesemate taluperede ning tööliste ja käsitööliste lapsed tematiseerivad sotsiaalset ebavõrdsust isikliku negatiivse kogemuse kaudu.“ (Kõresaar 2005: 44–45) Arvan aga, et siinkohal on tegemist ka muuga kui jõukama rahva ideoloogiliselt põhjendatud võttega vaikida maha klassierinevused. Vaesed ei ole õieti omaette klass, neid on raske piiritleda juba selle nähtuse hooajalise iseloomu tõttu: viljaikalduse tingimustes oli vaeste hulk alati suurem kui headel vilja-aastatel. Alati ollakse vaesed teistega võrreldes, tegemist on aja- ja kultuurispetsiifilise sotsiaalse kategooriaga.

Võiks välja pakkuda oletuse, et vaesed olidki autorite kodukülades palju kõneainet pakkunud tegelased ja seetõttu joonistusid nad ka autorite mälestustest erksamalt välja ning neid kirjeldatakse mälestustes sarnaselt sellele, nagu neid kujutati ka kummagi autori kogukandi pajatuslikus pärimuses. „Väikeste lugude“ tegelastena on mõned vaestest saanud osaks külas võrsunud ja neid mäletanud inimeste elulugudest. Bahtini sõnul ei omandata enkulturisatsiooni käigus keelt mitte üksikute sõnade ja grammatikana, vaid pigem lausungite, žanride ja stiilidena, mis kannavad endas juba rikast ajalugu (Bahtin 1987: 276). Sellest lähtuvalt on kultuuriliikmetel alati kätteõpitud ka oskus märgata eripärast vastavalt teadmisele sellest, mis on tavaline ja normaalne. Vaeste kuvand pajatustes kattub osalt folkloorse „veidriku“ kuvandiga, kelle puhul normiks peetud käitumisest hälbimisse ei suhtuta Hiimäe sõnul – vähemasti eesti pajatuste puhul – tigiduse või sapise satiiriga, vaid enamasti mõistva heatahtlikkusega (Hiimäe 1978: 103). Suulises traditsioonis andis aga normist hälbiv käitumine märksa rohkem kõneainet kui tavaline talupere oma tööde-tegemiste igapäevase rutiiniga.

Folkloristid on leidnud, et oma kogukonna pajatuslikku folkloori jätsid tuntud vallavaestena olulise jälje nii Hulja Uude (vt Hiimäe 2007) kui ka lugudevestja Kustas Mäekom (vt Järv 2003). Hiimäe on Kodavere erinevatest põlvkondadest pärit jutustajate repertuaari analüüsides välja toonud, et varasemal ajal on „palju jutuainet andnud perest peresse käivad vallavaesed. Alles hiljem, kui vald neid enam toitma ei pidanud ja kokkupuuted nendega vähenesid, muutus pikkamööda ebaaktuaalseks ka see jututeema. Ebanormaalsusest tingitud veidrustest jutustamist on eetiliste tõekspidamiste muutudes hakatud pidama kohatuks.“ (Hiimäe 1978: 120)

Pajatusi kui folkloorseid laene omaelulootekstides võiks Skultansile (1998) toetudes pidada vahendeiks, mis võimaldavad toetuda „tekstuaalsele kogukonnale“. Neis võib näha individuaalse eluloo seost kirjanduslike allikate ja rahvaluulega, kust pärinevad narratiivi loomisel kasutatud metafoorid, mudelid, teemad, stereotüübid jms – seega tuleneb siit ka personaalse mälu ja individuaalse identiteedi seos kollektiivsega. Pajatuste esitamises väljendub ka autori suhestumine kogukonda, mille pärimust ta publitseeritud kirjalikus meediumis esitab, ja soov anda lugejatele sissevaadet ajastusse, mil määravama tähtsusega oli kogukondlik solidaarsus. Ajastusse, mis füüsiliselt enam kogetav ei olnud. Eestis 19. sajandi jooksul ja 20. sajandi esimestel kümnenditel toimunud ümberkorraldustega nihkus vaesteabi kogukondliku heategevuse vormist (põhiliselt valla ja kirikukoguduse tasandil teostatavast) kaudsel maksul põhineva, riigi poolt tsentraliseeritud süsteemi suunas, kus otsest kontakti maksumaksja ja abisaajate vahel ei tarvitse kunagi olla. See on minu arvates olulise moderniseerumisprotsessi ilming, millega kogukonna asemel saab solidaarsuse kandjaks aina enam riik (vt ka Roosileht 2006: 266).

See protsess toimus pikkamööda ja kohati käisid vaesed veel 20. sajandi algul „külakorda“, 19. sajandi lõpust alates toimusid vaestele mõnes talus majutuspinna leidmiseks „vaesteoksjonid“, kirik jagas „kerjamislubasid“ jne – esinesid seega mitmed institutsionaalsed „vahevormid“. Kui pöörduda taas Dwyeri ja Minnegali teooria juurde, siis kõige sellega järk-järgult kaasnenud vaeste „mentaalse positsiooni“ teisenemine oli aga tähelepanuväärne transformatiivne protsess. Ühiskonnas aset leidnud muutused rõhutasid kapitalistlikku tööetikat, privaatsed ja avaliku sfääri eraldamist. Kuna tavalistel inimestel vähenesid kokkupuuted vaeste kui ühiskonnaliikmetega, siis muutus ka suhtumine neisse – neid ei peetud enam „omadeks“, kellele iseenesestmõistetavalt ulualust pakuti. Vaesuse nägu hakkas muutuma ja mitmed omaelulootekstid on selle tunnistajaiks.

Nii Martna kui ka Hanko on vähemasti selles osas pidanud oluliseks publitseeritud omaelulooaamatu talletavat funktsiooni, sideme alleshoidmist mineviku ja oleviku maailma ning kaasaja ja järgnevate põlvkondade vahel. Et nii Martna kui Hanko tähelepanu on laiemal kontekstil ja mitte enese „minal“ või perekonnal, selle põhjuseks on ilmselt ka teoste kaasaja memuaristika normid ja ajaloo huvilise lugejaskonna ootused – mida võiks kokku võtta mõistega tõerežiim. Eelnevalt toodud tsitaatides on autorid demonstreerinud, kuidas vaeseid, kelle eest kogukond vastutust kandis, võidi neid majutanud taludes kohelda peaaegu perekonnaliikmetena. Rõhutatud on halastust ja valmisolekut abistada vaeseid-väeteid kui autorite isataludes oluliseks peetud väärtusi.

Seda võiks tõlgendada ka teatava nostalgiana solidaarsuse ja kokkuhoidmise järel, mille osas võisid autorid näha vajakajäämisi oma kaasaegses maailmas.

Kokkuvõte

Eluloolist käsitusviisi on eesti etnoloogid seni peamiselt rakendanud postsotsialismi diskursuse raames ja alates 1980. aastatest kogutud tekstide peal. Eesti vanemate omaelulootekstide representatsioonikriitiline käsitlemine on aga alles algfaasis. Olgugi et mastaabid pole võrreldavad tänapäevaga, jõuti Eesti esimese iseseisvuseaja lõpuks avaldada arvestatav hulk omaelulootekste – kohalikeks autoreiks olid enamasti kirjanikud ja ajakirjanikud, kel kirjutamise ja publitseerimisega oli elukutsest tulenevalt tihe side. Kuna sellistel allikatel on muuhulgas potentsiaali rikastada teadmisi Eesti arengutest, eluolust ja mentaliteedist moderniseerumisperioodina kirjeldatud ajastul (19. sajandi keskpaigast II maailmasõjani), siis pidasin vajalikuks kriitiliselt analüüsida, millist rolli mängivad neis tekstides kogemus, ajalooline kontekst, kirjutaja poliitilised vaated ja kirjanekuajal avalikkuses levinud diskursused.

Käesolevas töös olen uurinud, kuidas eesti avaliku elu tegelastest elulookirjutajad representeerisid II maailmasõja eelsel perioodil oma publitseeritud mälestusraamatutes maaelu, selle inimesi ja iseendid selles. Selleks kõrvutasin kahte lapsepõlvemälestuste esitamisele keskenduvat omaelulooteksti, mille autoriteks oma aja avaliku elu tegelased ja haritlased: Eesti sotsiaaldemokraatia pionieri Mihkel Martna koduküla-mälestusi „Külast“ (1914) ning noorema ja vähemtuntud parempoolse poliitikategelase-literaadi August Hanko sama tüüpi teost „Oli kord...“ I osa (1939). Lisaks maailmavaatelelistele erinevustele (üks autor oli sotsialist, teine pigem konservatiiv) erines kahtlemata ka kummaski kirjeldatava aja olustik Martna ja Hanko sünnikohas – vastavalt 1860.–70. aastad Läänemaal ja 1880.–90. aastad Tartumaal –, seetõttu tuli võrdluse juures silmas pidada, et lapsepõlve maaelu kirjelduste erinevused põhinesid kahtlemata reaalsel kogemustel.

Mina pöörasin käesolevas töös tähelepanu aga „jutustavale minale“ ehk autoripoolsele lapsepõlvemälestuste esitamisviisile ning selles avalduvatele isiklikele seisukohtadele ja mäletamise kultuurilistele ressurssidele: näiteks avalikud diskursused, tõerežiimid ja žanrid. Ehk lühidalt: vaatlesin indiviidi ja kollektiivi suhteid. Selleks käsitlesin autorite lapsepõlvemälestusi narratiivselt, võttes eelduseks, et omaelulootekstid on autorite loomingulised rekonstruktsioonid, milles elukogemustest ja kaasaja diskursustest luuakse kirjutamisel uus tähenduslik tervik.

Selle teema analüüsimisel oli olulisel kohal kontekstualiseerimine, milles olen püüdnud jälgida

erinevaid tasandeid. Kõige ulatuslikumalt olen tähelepanu pööranud „moderniseerumisele“ kui teatud üldistusele, mille abil seletada vaadeldaval perioodil Eestis ja mujal maailmas aset leidnud kultuurimuutusi – pidasin seda oluliseks, sest muuhulgas on ka omaelulookirjutuse kui nähtuse levikut peetud moderniseerumise produktiks. Lisaks püüdsin tekste paigutada konkreetsemalt Eesti ajaloo taustale ning osutada ka mõningatele arengujoontele Eesti varajases elulookirjutuses, milles erinevad tekstid on omavahel dialoogis ja vastastikuses mõjus olnud juba vähemasti 19. sajandi viimasest veerandist. Juhtisin tähelepanu ka Martna ja Hanko kui haritlaste autoripositsioonidele – olemuslikult osalesid nad muuhulgas ka oma mälestusraamatute kaudu ühiskonna teadmusloome, rahvuskultuuri sõnastamise ja (taas)tootmise projektides. Seekaudu lülitusid nad ka ühiskonna kultuuriliste väärtuste määratlemise „võistlusse“, kus iga haritlane püüdis oma tekstidega saavutada toetust oma arusaamale sotsiaalsest reaalsusest.

Omaelulootekstide narratiivsuse teooriat ja konteksti mitmetasandilisust silmas pidades püüdsin indiviidi, kogukonna ja laiema ajaloolise konteksti seostele läheneda kahest teineteist metodoloogilisest vaatepunktist. Esmalt suhestumuslikkus, mis tahes-tahtmata omaelulootekstis ilmneb ja annab mõista, kuivõrd läbipõimunud on individuaalne identiteet erineva taseme kogukondlike kooslustega. Teiseks agentsus ehk siinkohal viis, kuidas autor oma kaasaja ühiskonda ja lugejaskonda arvestades ning kultuuri pakutavaid vahendeid kasutades konstrueerib oma tekstis unikaalset nägemust.

Selgus, et ei Martna ega Hanko teksti teljeks pole mitte enesekesksed lapsepõlvemuljed ega autori kujunemislugu, vaid keskendutud on hoopis ümbrusele ja eesti ühiskonnas aset leidnud muudatustele, mida väljendatakse rohketes olustikulistes kirjeldustes. Õigupoolest oli mõlema teksti puhul isiklikku elu keeruline eristada ümbritsevast kontekstist – kirjeldatavast kodupaigast, riigi ja klassi või rahvuse ajaloost. Seetõttu pakkusin välja võimaluse käsitleda vaadeldavaid raamatuid kui moderniseeruva kultuuri autoetnograafilisi tagasivaateid läbi kirjutajate kodukandi kogemuse prisma. Autoetnograafiatena käsitlemine võimaldas tekstide analüüsimisel tematiseerida enese- ja kultuurirepresentatsiooni tasandit ning pöörata sisu kõrval tähelepanu ka vormile ja väljenduskeele. Sellest lähtuvalt uurisin, kuidas maaelu mälestustes leiduvates kultuurirepresentatsioonides peituvad implitsiitselt teatud hinnangulised skeemid.

Esimeses peatükis visandasin uurimisprobleemi ja teoreetilist raamistikku ning andsin ülevaate eesti varasest omaelulookirjutusest ja selle uurimisloost. Teises tutvustasin Martna ja Hanko isikut, nende

autoripositsioone ning kummagi raamatu ilmumisa konteksti ning selgitasin siinses analüüsis kasutatud metodoloogilisi pidepunkte. Kolmandas peatükis vaatlesin lähemalt, kuidas minu käsitletud tekstides suhtuvad autorid nende eluajal aset leidnud moderniseerumisse, millised implikatsioonid peituvad nende hinnangute taga ja viimaks kuidas Martna ja Hanko ehitavad „ajalisi sildu mineviku minaga“, väljendades oma tekstides agentsust kiiresti muutuva maailma taustal. Eesti avalikkuses käisid aktiivsed debatil moderniseerumise ja euroopastumise ning sellega kaasneva võiva rahvusliku identiteedi minetamise üle vähemasti 20. sajandi algusest iseseisvuse kaotuseni välja. Selliste debattide taustal tuleb mõista Martna ja Hanko autoetnograafilisi tekste, milles avaneb kummagi autori isiklik perspektiiv ühiskonna kontrastidele ja vastuoludele. Kumbki esitas end omal moel kui vana maailma tunnistajat ja samas konstrueeris intellektuaalset toimetulekut uuega. Sellest lähtuvalt ilmnes, et binaarseid eristusi erinevates kombinatsioonides kasutades olid ka raamatutes esitatud olustikukirjeldused – eriti sotsiaalse problemaatika osas – tihedalt läbi põimunud autorite poliitilistest seisukohtadest tulenevate arutluskäikudega.

Martna kritiseeris marksistliku ühiskonnateooria vaimus ning progressiideest ja klassiantagonismist lähtuvalt nii kaasaega kui lapsepõlveaegset „külakonna kommunismuse“ ühiskonda. Sootsium polnud Martna tekstis kunagi päriselt harmooniline tervik, tema teravdatud tähelepanu oli just kihivahedel ja konfliktidel. Hanko tekstis avaldus aga vastanduv tõlgendusviis sotsialistlikule „progressiusule“. Ta kujutas lapsepõlveaja maaelu nostalgiaga, seades seda vastukaaluks moderniseeruva olevikumaailma tajutud ebatäiuslikkusele. Muuhulgas püüdis ta seda nostalgiat ka ratsionalistlikult põhjendada, väites, et mineviku raske töö ja askeetlikud tingimused mõjusid tervisele hästi. Pakkusin välja, et Hanko sellises representatsioonis väljendus traditsiooniline, agraarse orientatsiooniga rahvuslus.

Mõistagi on kahe raamatu põhjal keeruline teha kaugeleulatuvaid üldistusi, kuid mõnede kaasaegsete teostega kõrvutades võib tõdeda, et II maailmasõja eelses eesti mälestuskirjanduses levis vähemasti kaks vastandmärgilist maaelu representeerimise viisi. Martna ja Hanko tekstides väljendunud seisukohtade erinevused tulenesid minu arvates seejuures paljuski kummagi autori hinnangutest moderniseerumisprotsessile ja nende valikutest kiiresti muutuva maailmaga kohanemisel. Kontekstualiseerides osutasin, et Martna mälestustes väljenduv sirgjooneline marksistlik ja sotsiaal-evolutsionistlik ühiskonnateooria oligi 20. sajandi esimese kahe kümnendi jooksul Eesti haritlaskonna seas väga levinud. Hanko raamatu ilmumise ajaks 1930. aastate lõpus oli

Eestis aga süvenenud huvi rahvusliku omapära ja rahvakultuuri vastu. Ühtlasi levisid ideed, milles urbaniseerunud ja mehhaanilise ühiskonnamudeli asemel eelistatati ruraalset ja orgaanilist, konfliktide asemel nähti harmooniat ning rõhutati maaelu juurte juurde tagasipöördumise vajadust. Nii või teisiti tundus lapsepõlve maaelu representeerimine mõlema puhul üsna tugeva „moraalse laenguga“, mis on paratamatu, sest ühiskonnas eksisteerib alati teatud antagonism mitmesuguste diskursuste vahel, millest rääkiv subjekt peab oma veendumuste kohaselt valikuid tegema.

Martna ja Hanko mälestusteraamatuid ühendab paradoksaalne tõik, et autorid on püüdnud iseennast tekstis justkui pisendada või hoopis välja jätta – seda tekstitüübis, mis definitsiooni kohaselt on subjektikeskne. Seesugust tendentsi võib ehk osalt seletada järgnevalt kontekstualiseerides: Martnale omane marksistlik maailmavaade ei kippunud tunnustama ajaloos üksikisiku loovat rolli, samas kui Hanko kirjutas oma mälestused n-ö Pätsu ajal, mil avalikes diskursustes rõhutati tõhusa propaganda kaudu rahvusterviku tähtsust, millele samuti kõiksugused individuaalsed huvid ja erisooivid pidid olema allutatud. Teisalt võiks põhjust, miks subjektiivsus on nii mitmetes eesti varajase perioodi omaelulootekstides viidud miinimumini, otsida kirjanduskriitikast ja funktsioonist, mida omaelulootekstid ühiskonnas täitsid. Mälestuskirjanduse kriitikat vaadates selgus, et „memuaarkirjandust“ peeti tollal peamiselt ajalookirjutuse allikmaterjaliks ning lugejaskonna ajaloohuvi rahuldajaks. Sellest lähtuvalt pidi memuaare iseloomustama faktitäpsus ja ajalooline informatiivsus ümbritseva konteksti kirjeldamisel. Enesekeskset autobiograafilist kirjutusviisi võisid endale lubada vaid „tõeliselt suured ja silmapaistvad isiksused“. Leidsin, et minu käsitletud omaelulootekstide autorite agentsus ei väljendu mitte nii väga keskendumises iseenese kujunemisloole, siseilmale ja tegudele, vaid olulisemal määral sündmuste valikus ja kirjelduskeeles ning teatud hinnangulistes skeemides, mis tekste struktureerivad.

Neljandas peatükis lahkasin konkreetsemalt jutustajapositsioone ja representatsiooni narratiivseid võtteid. Vaatluse all oli viis, kuidas autorid suhestuvad nii oma lapsepõlve kodukoha pärandisse kui ka lugejaskonnaga, kasutades näiteks „pajatuslikkust“, mis iseloomustab paljude II maailmasõja eelsete eesti omaeluloraamatute stiili. Ilmnes, et Martna tegi oma koduküllast abstraktsiooni illustreerimaks klassidevaheliste suhete dünaamikat. Hanko seevastu püüdis just võimalikult ehedalt kirjeldada lapsepõlve kodupaika selle konkreetse isikupäras. See väljendus ohtrates pajatuslike lugude esitamises – maaelu kirjalikul representeerimisel toetus Hanko tugevalt kodukandi suulisele kultuurile. Martna tegi seda oma objektiseerivate üldistuste kõrval tunduvalt vähem. Järeldasin, et

ka kodukandi suulisest traditsioonist pärinevate pajatuste põimimine omaelulooteksti võib olla osa narratiivsest strateegiast sotsiaalse maailma representatsiooni konstrueerimisel ja autori tõekspidamiste väljendamisel. Kontekstualiseerides tuleks selliseid narratiivseid strateegiaid muuhulgas vaadelda ilmumise aja avalike diskursuste ja debattide (maalähedus vs linnastumine, pärandkultuur ja kodukohanostalgia vs progressiusk, rahvuslus vs euroopastumine) taustal.

Lõpuks vaatlesin, kuidas on Martna ja Hanko omaeluloolistes tekstides tegelastena „süžeestatud“ teatud reaalsest elust pärit sotsiaalsete gruppide esindajaid ja missugused implikatsioonid peituvad selle taga. Juhtisin tähelepanu, et vaesed näivad võtvat olulise koha paljude II maailmasõja eelsete mälestusteraamatute tegelaste seas ja seda pea igas tekstis, milles on kirjeldatud autori lapsepõlveaegset (seega 19. sajandi) maaelu. Martna ja Hanko demonstreerisid muuhulgas, kuidas vaesed, kelle eest kogukond vastutust kandis, võisid olla kui perekonnaliikmed taludes, kus neid majutati. Rõhutatud on halastust ja valmisolekut abistada vaeseid-väeteid kui autorite isataludes oluliseks peetud väärtusi. Seda võiks tõlgendada ka kui nostalgiat kokkuhoidmise järele, mille osas nii Martna kui Hanko võisid oma kaasaja maailmas näha teatud vajakajäämisi. Pakkusin välja, et vaeseid puudutavate pajatuslike mälestuste küllalt detailse esitamise kaudu väljendub autorite suhestumine kogukonda ja soov anda lugejatele sissevaadet ajastusse, mil kogukondlik solidaarsus oli tunduvalt määravama tähtsusega. Eestis 19. sajandi jooksul ja 20. sajandi esimestel kümnenditel toimunud ümberkorraldustega nihkus nimelt vaesteabi kogukondliku heategevuse vormist (põhiliselt valla ja kirikukoguduse tasandil teostatavast) kaudsel maksul põhineva, riigi poolt tsentraliseeritud süsteemi suunas, kus otsest kontakti maksumaksja ja abisaajate vahel ei tarvitse kunagi olla.

Jälgisin oma uurimistöö käigus huviga, kuidas lapsepõlvekogemused maaelust tuuakse avalikku diskursusesse ning põimitakse läbi autori ideoloogiliste seisukohtade ja agentsusega. Omaelulootekst pole üksnes autori elukäigu, vaid ka tema väärtushinnangute ja neil põhineva maailmatõlgenduse jäädvustamine. Kodukohta saab mälestustes kirjeldada üsna mitmel viisil: kirjelduses võib olla nii kriitikat (reformistlikku, evolutsionistlikku, sotsialistlikku) kui etnograafilist huvi ja nostalgiat, mäletatud minevikku võidakse mõista hukka kui tagurlikku või romantiseerida õilsana. Avaliku elu tegelased soovivad üldjuhul lapsepõlvemälestuste esitamisega näidata, kuidas nende edasises elus tähendust omavad väärtused on kujunenud. Ühtlasi kaardistavad mälestuste autorid ümbritseva keskkonna kirjeldustes ka oma siseilma, astudes samal ajal dialoogi kaasaja

diskursustega.

Summary

Memories of Rural Life and Modernization: Two Early Estonian Autoethnographies

The paper at hand deals with the question of how intellectuals and public figures of pre-World War II Estonia represented society and selfhood in published memoirs of their rural childhoods. In recent decades, the biographical perspective has become a widespread approach in a range of disciplines in Estonia including Ethnology, Folkloristics and Sociology, perhaps most importantly within the discourse of post/socialist studies. However, a critical approach to autobiographical accounts from the pre-World War II period and thus to the earlier developments in Estonian life writing has not yet been fully realized. I have attempted to shed some light on the problem by comparatively analyzing two books by authors that can both be described as statesmen, journalists and intellectuals, making it possible to critically approach the authors' agency and ideological viewpoints. The books in question are „Of the Village“ (published in 1914) by Mihkel Martna, one of the founding fathers and long-time leaders of the Estonian social democratic movement, and „There Once Was...“ (1939) by a less well known, conservative politician and man of letters, August Hanko.

Both of these books describe in great detail the childhood environments of the authors' rural homeplaces sometime in the later part of the 19th century. As such, they have the potential to provide valuable knowledge on the everyday life, mentality and cultural developments of 19th century Estonian villages. First, however, there is a need to critically analyze, how the authors' experiences, their political views, the historical context, the contemporary public discourses, readers' expectations etc have shaped the construction of these textual representations of rural life. This is necessary because life narratives are individuals' reconstructions made up of their remembered experiences and contemporary „cultural resources“, in which the author's agency is expressed within „truth regimes“ of the time of writing.

I have analyzed Martna's and Hanko's childhood memoirs in light of recent developments in the conceptual field of life writing studies, problematizing the narrative representation of memories and the relationship between the individual and the collective. An important part of my research has thus been the juxtaposition of text and context. I have looked at „modernization“ (a generalization for explaining social and cultural processes which in the case of Estonia occurred alongside

industrialization from the 19th century onward) as the broadest level of context. Furthermore, I have tried to place the texts in the context of the political history and the history of life writing in pre-World War II Estonia and have also turned attention to the biographies, careers and viewpoints of the authors. I argued that both Martna's and Hanko's texts can be better understood within the social role of the intellectual who engages in contests over defining cultural values with their literary production, trying to gain readers' recognition for their version of the social reality.

Methodologically, I have tried to approach the juxtaposition of individual-community and text-context from two mutually complementing concepts: relationality and agency. Relationality draws attention to the way the subject's selfhood in life writing is inevitably intertwined with different levels of communities he or she is a member of or interacts with. The concept of agency, however, allows the researcher to look at how the author, taking into consideration the context of his or her society and the cultural means at hand, still carves out a story unique to their experiences and point of view.

In the first part of my analysis I found that neither Martna nor Hanko present their childhood memories from an egocentric perspective but rather focus on describing the rural environments they were brought up in and on placing their experiences in the context of broader developments in Estonian history. In both cases, it is difficult to separate the self from the social and for that reason I have conceptualized the texts as autoethnographic representations, in the way that Deborah Reed-Danahay has defined the term (Reed-Danahay 1997a: 9). I pointed out that while constructing representations of culture they both use certain „morally charged“ patterns which I tried to explicate by analyzing some of the binary distinctions that I believe structure these texts.

I found „Of the Village“ and „There Once Was...“ to be examples of two contrasting ways of representing childhoods in the era of the rapid modernization of late 19th and early 20th century Estonia. Often in the descriptions of his childhood rural life, Martna has displayed a fairly straightforward marxist and social-evolutionist worldview which was popular in the time of writing – the years preceding Estonia's independence in 1918. From this standpoint, Martna criticizes both the society of the past and of the present, pointing at class antagonisms and what he believes are inevitable transformative changes for the better taking place in society. He fancies the position of an active agent in shaping the future which leaves little room for nostalgia for the past.

By the time Hanko's book was published in the late 1930s, progressive and socialist ideologies had

given way to ideas of regression and getting back in touch with the old rural way of life. This might explain why Hanko depicts his childhood in the parish of Kambja with a keen sense of nostalgia, contrasting it with what he felt was lacking in the modernizing present, despite all its comforts. I suggested that this idealized depiction of the rural life of the past was indicative of Hanko's conservative worldview and the kind of „agrarian nationalism“ promoted by state propaganda in the era of president Konstantin Päts when the book was published.

„Rural nostalgia“ has remained to be a common feature in the post-socialist era Estonian life writing. In the earlier part of the 20th century, however, we see sharply contrasting ways of representing rural childhood memories that should be understood against the backdrop of public debates that took place in Estonia from at least the beginning of the 20th century until the end of World War II regarding modernization and europeanisation on the one hand, and national identity and heritage on the other. Life writing offers unique personal accounts on the ideological positions that intellectuals adopted in these debates and on the contrasts and paradoxes of public discourses of the time. The authors present themselves as testifiers of the „old world“ while displaying the intellectual paths they have taken in order to adapt to the context of changes brought on by modernization.

Martna's „Of the Village“ and Hanko's „There Once Was...“ do share an apparently paradoxical feature. In presenting their childhood memories they have tried to minimize or leave out entirely their own subjectivity and selfhood in the text, instead describing the outside world in as distanced and „objective“ way as possible. One explanation for this might lie in their ideological standpoints: neither Martna's socialist perspective nor Hanko's conservative views on national unity stress the individual's importance as a creative force in history. On the other hand, this kind of non-self-centred mode of narration was highly common in pre-World War II Estonian life writing in general. I observed the literary criticism of memoirs of the time and the function that published life writing was given during that era. Apparently, memoirs were often strictly considered to be supplementary sources for historical research, or had to at least hold some informative value regarding the broader history of Estonia, which is why they were above all expected to accurately depict historical facts. A self-centred autobiographical mode of narrating was only acceptable for the truly remarkable figures in Estonian history but there are few such examples in pre-World War II Estonian life writing. I found that both Martna and Hanko express their agency more in the ways they describe the

environment they lived in rather than how they present their own development and actions as individuals.

In the second part of my analysis, I turned my attention to the specific textual strategies the authors have used in constructing these representations and to the modes of „emplotment“ of the remembered life history. I examined how the authors relate to both their readers as well as the oral tradition of their homeplace. Martna placed little emphasis in describing the particularities of his home village, using it instead as an abstraction to display his understanding of the social relations and the process of modernization in Estonia's recent history. Hanko, on the other hand, adopted an anecdotal style of writing and often retold personal experience stories that can be placed in the „pajatus“ genre of Estonian folklore. Unlike Martna, he has thus used „pajatus“ as a textual strategy to describe his homeplace in its very uniqueness and in an entertaining way rather than presenting his childhood accounts as an explicit social critique.

I also took a look at how members of certain social groups had been „emplotted“ in the autoethnographic representations of Martna and Hanko and what kind of implications might lie behind that. In particular, I found it interesting that the poor and the homeless are frequent characters in most pre-World War II life stories that deal with describing the authors' rural childhood. During the writers' childhoods in the later part of the 19th century, mutual help was the main form of social welfare in most parts of rural Estonia. The parish poor were often collectively housed in the more well-off farms in the parish. Along with the process of modernization, however, a more centralized and abstract state controlled system of welfare was gradually established and the homeless were housed separately in poor-houses. In my Bachelor's thesis (Korka 2010) I investigated in more detail the process by which old forms of mutual help, interdependence and reciprocity were being substituted by new ones. In both „Of the Village“ and „There Once Was...“ the poor are given a positive image and the descriptions and stories about them convey a certain nostalgia for the values of mercy and communal solidarity that were held in higher regard in the past than in the time of writing.

In conclusion, this research has shown me that life story is never just a record of the authors' life but also a manifestation of his or her morals and worldview. Intellectuals often use life writing to explain and gain support for their understanding of social reality. It was fascinating to study the way childhood experiences were brought into the public discourse in the form of life writing by

culturally situated intellectuals with certain ideological standpoints. I found that based on these standpoints, descriptions of remembered rural life could be presented with social criticism, ethnographic interest or a sense of nostalgia. Both Martna and Hanko attempted to cast a glance on the history of the whole state by describing in particular their birthplaces. In doing so, the authors also mapped their mental world and engaged in dialogues with the contemporary public discourses at the time of writing.

Kasutatud kirjandus

- Abu-Lughod**, Lila 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Adson**, Artur 1937. 1936. a memuaarkirjandus. – *Eesti Kirjandus*, nr 3, lk 139–145.
- Anepaio**, Toomas 1998. Kahe ilma piiril. Võimalikke murdekohti Eesti õigusajaloos ja selle uurimises. – *Ajalooline Ajakiri*, nr 3, lk 5–16.
- Anderson**, Benedict 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Annuk**, Eve 2010. Autobiograafia kui „tõe“ diskursus: Lilli Suburgi "Minu saatusega võitluskäik". – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 5/6, lk 54–64.
- Aru**, Krista 1990. „Jaaksonia“ ja jaaksonlased. – *Vikerkaar*, nr 1, lk 54–61.
- Ast Rumor**, Karl 2010. *Aegade sadestus I–III*. Tallinn: Eesti Päevaleht.
- Augustinus**, Aurelius 1993. *Pihtimused*. Tallinn: Logos.
- Bahtin**, Mihhail 1987. *Valitud töid*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Bamberg**, Michael 2006. Biographic-Narrative Research, Quo Vadis? A Critical Review of ‘Big Stories’ from the Perspective of ‘Small Stories’. – *Narrative, Memory & Knowledge: Representations, Aesthetics, Contexts*. Huddersfield: University of Huddersfield Press, pp 63–79.
- Bamberg**, Michael & **Georgakopoulou**, Alexandra 2008. Small Stories as a New Perspective in Narrative and Identity Analysis. – *Text & Talk – An Interdisciplinary Journal of Language, Discourse & Communication Studies*, Vol 28, No 3, pp 377–396.
- Boyer**, Dominic & **Lomnitz**, Claudio 2005. Intellectuals and Nationalism: Anthropological Engagements. – *Annual Review of Anthropology*, vol 34, pp 105–120.
- Brüggemann**, Karsten 2008. Ajalooteadus ja Eesti Vabadussõda – uut uurimisperspektiivi otsides. – *Ajalooline Ajakiri*, nr 3, lk 171 - 183.
- Clifford**, James 1986. On ethnographic allegory. – *Writing Culture: The Poetics and Politics of*

- Ethnography*. Ed. by James Clifford & George E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, pp 98–121.
- Clough**, Patricia 2000. Comments on setting criteria for experimental writing. – *Qualitative Inquiry*, Vol 6, No 2, pp 278–291.
- Coffey**, Patricia 1999. *The Ethnographic Self*. London: Sage.
- Dobson**, Miriam & **Ziemann**, Benjamin 2009. Introduction. – *Reading primary sources: the interpretation of texts from nineteenth- and twentieth-century history*. Ed. by Miriam Dobson & Benjamin Ziemann. London: Routledge, pp 1–18.
- DuBois**, Thomas 2000. Folklore, Boundaries and Audience in The Pathfinder. – *Sami Folkloristics*. Ed. by Juha Pentikäinen. Turku: NIF, pp 255–274.
- Dwyer**, Peter & **Minnegal**, Monica 2010. Theorizing social change. – *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol 16, No 3, pp 629–645.
- Eakin**, Paul John 1999. *How Our Lives Become Stories: Making Selves*. Ithaca, NY: Cornell UP.
- Eakin**, Paul John 2008. *Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative*. Ithaca, NY: Cornell UP.
- Ellis**, Carolyn 2004. *The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Ellis**, Carolyn 2008. Autoethnography. – *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Ed. by Lisa M. Given. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc, pp 49–52.
- Foucault**, Michel 1992. Tõde ja võim. – *Vikerkaar*, nr 11, lk 31–52.
- Giddens**, Anthony 2004. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
- Gullestad**, Marianne 1996. Modernity, Self and Childhood. – *Imagined Childhoods. Self and Society in Autobiographical Accounts*. Ed. by Marianne Gullestad. Oslo: Scandinavian University Press, pp 10–39.
- Hall**, Stuart 1992. The Question of Cultural Identity. – *Modernity and its Futures*. Ed. by Stuart

- Hall, David Held & Tony McGrew. Cambridge: Polity Press, pp 596–632.
- Hanko**, August 1939. *Oli kord...: mälestusi. I, Kambja*. Tartu: Maa.
- Hayano**, David 1979. Auto-ethnography: Paradigms, problems and prospects. – *Human Organization*, Vol 38, No 1, pp 99-104.
- Hiimäe**, Mall 1978. *Kodavere pajatused*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiimäe**, Mall 2007. Pajatusi Hulja Uudest. – *Sõnajalg jaaniööl*. Tartu: Ilmamaa.
- Hinrikus**, Rutt 2010a. Eesti autobiograafilise kirjutuse kujunemisest 18. sajandist Teise maailmasõjani. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 5/6, lk 20–37.
- Hinrikus**, Rutt 2010b. Gustav Maltsa käsikirjast. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 5/6, lk 189–191.
- Jaago**, Tiiu 2008. Ruumi kujutamine eluloos: küsimus tõsielujutustuse žanrist. – *Ruumi loomine. Artikleid keskkonna kujutamisest tekstides*. Toim. Jaago, T. ja Kõresaar, E. Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 99–119.
- Jans**, Johan 1931. 25 aastat. – *Eesti Üliõpilaste Selts „Ühendus“: 1906–1931*. Tartu: Ühendus, lk 20–38.
- Jans**, Johan 2008. *Mälestusi ja vaatlusi*. Tartu: Ilmamaa.
- Jansen**, Ea 2007. *Eestlane muutuv asjas. Seisuseühiskonnast kodanikuühiskonnani*. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.
- Järv**, Risto 2003. Kui veerand usud, saad poole petta. Jututüüp AT 1920B seostatuna konkreetsete isikutega. – *Mäetagused*, nr 20. Tartu: EKM folkloristika osakond, lk 51–68. <http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr20/kalavale.pdf> (vaadatud 25.05.2010)
- Jürgenstein**, Anton 1924. Järelsõna Lilli Suburgi poolt „Eesti Kirjanduses“ avaldatud „Suburgi perekonna“ kohta. – *Eesti Kirjandus*, nr 9, lk 395–400.
- Jürgenstein**, Anton 2011. *Minu mälestused I–II*. Tallinn: Eesti Päevaleht.
- Kalling**, Ken 2012. Darwin Haeckeli varjus. Evolutsiooniõpetuse retseptisioonist Eestis. –

Ajalooline Ajakiri, nr 3–4, lk 287–308.

Karjahärm, Toomas & **Sirk**, Väino 1997. *Eesti haritlaskonna kujunemine ja ideed 1850–1917*. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.

Karjahärm, Toomas & **Sirk**, Väino 2001. *Vaim ja võim : Eesti haritlaskond 1917–1940*. Tallinn: Argo.

Kirotar, Elmar 1970. EÜS-lasi E.V. välisteenistuses. – *Eesti Üliõpilaste seltsi album XV*. Stockholm, lk 56–72.

Kirss, Tiina 2010a. „Vana tuuletallaja“: August Kitzbergi mälestused eesti autobiograafia tüvitekstina. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 5/6, lk 38–53.

Kirss, Tiina 2010b. August Kitzbergi rahvateaduslikud mälestused. – *August Kitzberg Ühe vana «tuuletallaja» noorpõlve mälestused I–II*. Tallinn: Eesti Päevaleht, lk 274–280.

Kitzberg, August 2010. *Ühe vana „tuuletallaja“ noorpõlve mälestused*. Tallinn: Eesti Päevaleht.

Kivimäe, Jüri 2008. Noor-Eesti tähendust otsides: vanu ja uusi mõtteid. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 1/2, lk 21–43.

Korka, Toomas 2010. *Vaesusest ja maahoolekandest 19. sajandi Eestis*. Bakalaureusetöö. Käsikiri TÜ etnoloogia õppetoolis.

Kurvet-Käosaar, Leena 2010. Mõistete rägastikus: autobiograafiast omaelulookirjutuseni. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 5/6, lk 7–19.

Kuutma, Kristin 2010. Mõistete konstrueerimisest teadmuse loomiseni: folkloristika interdistsiplinaarsus. – *Keel ja Kirjandus*, nr 8–9, lk 687–702.

Kõresaar, Ene 2003a. Eluloolisest käsitlusviisist Eesti kultuuriteadustes. – *Pärimus ja tõlgendus. Artikleid folkloristika ja etnoloogia meetodite ning uurimispraktika alalt*. Toim. Jaago, T. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 61–76.

Kõresaar, Ene 2003b. Lapsepõlv kui ajaloopilt. Rahvuse ja riigi metafoorne kujutamine vanemate eestlaste lapsepõlvemälestustes. – *Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive*. SET 6. Toim. Kõresaar, Ene & Anepaio, Terje. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 60–92.

- Kõresaar**, Ene 2005. *Elu ideoloogiad: kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes*. Eesti Muuseumi Sari 6. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Kõresaar**, Ene 2008. Nostalgia ja selle puudumine eestlaste mälu kultuuris. Eluloo uurija vaatepunkt. – *Keel ja Kirjandus*, nr 10, lk 760–773.
- Kärner**, Jaan 1935. *Kadunud aegade hämarusest*. Tartu: Noor-Eesti.
- Krupat**, Arnold 1981. The Indian Autobiography: Origins, Type, and Function. – *American Literature*, Vol 53, No 1, pp 22–42.
- Laaman**, Eduard 1933. Meie riigimõtte kriis. – *Eesti Rahvustlaste Klubi*, nr 4, lk 85–90.
- Lang**, Candace 1982. Autobiography in the Aftermath of Romanticism. – *Diacritics*, Vol 12, No 4, pp 2–16.
- Lejeune**, Philippe 2010. Autobiograafiline leping. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 5/6, lk 196–223.
- Liidemann**, Karl. 1935. *Maa ja maailmavaade*. Tallinn: Agronoom.
- Liljeström**, Marianne 2004. *Useful Selves: Russian Women's Autobiographical Texts from the Post-War Period*. Helsinki: Kikimora Publications.
- Linnus**, Ferdinand 1940. Omakultuuri harrastuste olevikust ja tulevikust. – *Eesti Üliõpilaste Seltsi album*, XI, lk 85–93.
- Lotman**, Juri 1990. Õigus biograafiale. – *Kultuurisemiootika: Tekst – kirjandus – kultuur*. Tallinn: Olion, lk 365–385.
- Löfgren**, Orvar 1987. The Home Builders. – *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle-Class Life*. Ed. by Frykman, J. & Löfgren, O. New Brunswick: Rutgers University Press, pp 88–153.
- Lust**, Kersti 2003. *Uuenev Saaremaa kroonuküla (1841–1919)*. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.
- Madisson**, Mari-Liis; **Ventsel**, Andreas 2012. Võõra semiootiline modelleerimine Eesti lähiajalooos. – *Acta semiotica Estica*, IX, lk 144–172.

- Markus**, Hazel Rose & **Kitayama**, Shinobu 1991. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. – *Psychological Review*, Vol 98, No 2, pp 224–253.
- Martna**, Mihkel 1914. *Külast: Mälestused ja tähelepanekud Eesti külade arenemisest pärast 60-id aastaid*. Tallinn: Maa.
- Martna**, Mihkel 1931a. Ja ometi võitis revolutsioon. – *1905. a. revolutsiooni päevilt. Mälestiste kogu*. Tallinn: Rahva Sõna, lk 13–16.
- Martna**, Mihkel 1931b. Eesti sotsialistliku liikumise koidikul. – *1905. a. revolutsiooni päevilt. Mälestiste kogu*. Tallinn: Rahva Sõna, lk 53–62.
- Marx**, Karl & **Engels**, Friedrich 1981. *Kommunistliku partei manifest*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Mattheus**, Ave 2010. Laps(epõlv) 19. sajandi teise poole Eestis omaelulooliste tekstide näitel. – *Methis. Studia humaniora estonica*, nr 5/6, lk 65–83.
- McAdams**, Dan P. 1996. Personality, Modernity, and the Storied Self: A Contemporary Framework for Studying Persons. – *Psychological Inquiry*, Vol 7, No 4, pp 295–321.
- McAdams**, Dan P. 2008. Personal narratives and the life story. – *Handbook of personality: Theory and research*. Ed. by John, O., Robins, R., & Pervin, L. A. New York: Guilford Press, pp 241–261.
- Mulla**, Triin 2003. ‘Minu õnnelik-rahutu lapsepõlv’: 1940. aastad eestlaste lapsepõlvemälestustes. – *Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive*. Toim. Kõresaar, Ene & Anepaio, Terje. SET 6. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 92–123.
- Nugin**, Raili 2010. Social Time as the Basis of Generational Consciousness. – *Trames*, Vol 13, No 4, pp 342–366.
- Olesk**, Lui 1932. Isiklikust suhtumisest revolutsiooni: Radikaal-sotsialistlik erakond. – *Punased aastad: mälestusi ja dokumente 1905. aasta liikumisest Eestis*. Toim. Hans Kruus. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Kirjastus, lk 89–90.
- Olney**, James 1991. The Autobiography of America. – *American Literary History*, Vol 3, No 2, pp 376–395.

- Orav**, Mart 2011. „Eesti mälu“ ja Eesti mälu. – *Akadeemia*, nr 4, lk 603–610.
- Paatsi**, Vello 2003. Gustav Mootsest ja tema mälestustest. – *Tuna*, nr 3, lk 114–115.
- Paatsi**, Vello 2004. Martin Varese mälestused. – *Tuna*, nr 3, lk 105.
- Paatsi**, Vello 2009. Märt Miti mälestused: sissejuhatuseks. – *Tuna*, nr 1, lk 128–130.
- Palm**, August 1937. Mari Raamot: Minu mälestused. Kodutarest okupatsiooni vanglani. Arvustus. – *Eesti Kirjandus*, nr 3, lk 171.
- Palm**, August 1938a. Pilk mullusele eesti memuaarikirjandusele. – *Eesti Kirjandus*, nr 5, lk 256–265.
- Palm**, August 1938b. Tähelepanekuid eesti memuaarkirjanduse arengust ja laadist. 1. – *Eesti Kirjandus*, nr 6, lk 269–306.
- Palm**, August 1938c. Tähelepanekuid eesti memuaarkirjanduse arengust ja laadist. 2. – *Eesti Kirjandus*, nr 7, lk 319–333.
- Parijõgi**, Jüri 1937. Hindrik Prants: Minu elukäik. – *Eesti Kirjandus*, nr 5, lk 273–274.
- Philipp**, Thomas 1993. The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture – Cultural Processes in Muslim and Arab Societies: Modern Period I. – *Poetics Today*, Vol 14, No 3, pp 573–604.
- Prants**, Hindrik 1937. *Minu elukäik: Mälestusi ja pärimusi*. Tartu: Eesti Kirjameeste Selts.
- Põldmäe**, Rudolf 1937. «se velle Lütseppa Jani ello käük siin ma pääl ehk sääl taivan.». – *Eesti Kirjandus*, nr 12, lk 611–618.
- Põldmäe**, Rudolf 1938. Hernhuutlikud elulookirjeldused. – *Eesti Kirjandus*, nr 9, lk 385–403.
- Pärdi**, Heiki 2008. Argielu üleminek agraarajastust moodsasse ühiskonda. – *Eesti rahvakultuur*. Toim. Ants Viires ja Elle Vunder. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 479–497.
- Reed-Danahay**, Deborah. 1997a. Introduction. – *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Ed. by Reed-Danahay, D. Oxford and New York: Berg Publishers, pp 1–17.
- Reed-Danahay**, Deborah. 1997b. Leaving Home: Schooling Stories and the Ethnography of

- Autoethnography in Rural France. – *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Ed. by Reed-Danahay, D. Oxford and New York: Berg Publishers, pp 123–143
- Rei**, August 2010. *Mälestusi tormiselt teelt*. Tallinn: Eesti Päevaleht.
- Raun**, Toivo 2009. Eesti lülitumine modernsusesse. „Noor-Eesti“ roll poliitilise ja sotsiaalse mõtte mitmekesistamisel. – *Tuna*, nr 2, lk 39–50.
- Rosaldo**, Renato 1986. From the door of his tent: The fieldworker and the inquisitor. – *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. by James Clifford & George E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, pp. 77–97 .
- Roht**, Richard 1934. *Vana Võrumaa: mälestusi*. Tartu: Noor-Eesti.
- Roosileht**, Katrin 2006. Sotsiaalhoolekande institutsionaalsest arengust Euroopas 20. sajandi alguseni ja selle mõjust Eestile. – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 2004–2005*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 262–288.
- Rosenberg**, Tiit 2006, 1905. aasta mässumehi ja ajaloouurijaid Läänemaalt: Mihkel Martna, Mihkel Aitsam ja Aleksander Looring. – *Läänemaa Muuseumi toimetised*, nr 10, lk 109–123.
- Rosenberg**, Tiit 2010. Muutused maaühiskonnas. – *Eesti Ajalugu V: Pärisorjuse kaotamisest Vabadussõjani*. Toim. Karjahärm, Toomas, Rosenberg, Tiit ja Vahtre, Sulev. Tartu: Ilmamaa, lk 130–149.
- Rooke**, Tetz 1997. *"In my childhood" : a study of Arabic autobiography*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.
- Saagpakk**, Maris 2010. Ambivalentsus baltisaksa naiste mälestustekstides. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 5/6, lk 82–92.
- Schmitt**, Carl 2002. Poliitilise mõiste. – *Kaasaegne poliitiline filosoofia. Valik esseid*. Koost J. Lipping. Tartu: EYS Veljesto Kirjastus, lk 54–62.
- Sepp**, Hendrik 1928. Eesti iseseisvuse ajal ilmunud eestikeelne memuaarkirjandus. – *Ajalooline Ajakiri*, nr 2, lk 50–61.
- Seppel**, Marten 2008. *Näljaabi Liivi- ja Eestimaal 17. sajandist 19. sajandi alguseni*. Tartu: Tartu

Ülikooli kirjastus.

Sillaots, Marta 1936. Kaks mälestuste-kogu (Richard Roht: Vana-Võrumaa ja Tsaari ohvitser). – *Eesti Kirjandus*, nr 3, lk 142–144.

Sillaots, Marta 1940. A. Hanko – Oli kord. – *Eesti Kirjandus*, nr 5, lk 237.

Skultans, Vieda 1998. *The testimony of lives: narrative and memory in post-Soviet Latvia*. London: Routledge

Smith, Anthony D. 1998. Invention and Imagination. – *Nationalism and Modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London-New York: Routledge, pp 117–142.

Smith, Sidonie & **Watson**, Julia 2001. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota.

Suburg, Lilli 2002a. Liina. Ühe eesti tütarlapse elulugu, tema enese jutustatud. – *Lilli Suburg, Kogutud kirjatööd*. Koost. A. Undla-Põldmäe, toim. H. Lagerspetz. Tallinn: Eesti Raamat, lk 9–106.

Suburg, Lilli 2002b. Suburgi perekonna elulugu. – *Lilli Suburg, Kogutud kirjatööd*. Koost. A. Undla-Põldmäe, toim. H. Lagerspetz. Tallinn: Eesti Raamat, lk 313–459.

Talve, Ilmar 1957. A. Kitzbergi mälestuste kultuuriajaloolisest taustast. – *August Kitzberg, Ühe vana „tuuletallaja“ noorpõlve mälestused*. Huddinge: Vaba Eesti, lk 303–315.

Tamm, Marek 2012. *Monumentaalne ajalugu*. Tallinn: Loomingu Raamatukogu.

Taylor, Charles 2000. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press.

Troska, Gea 1987. *Eesti külad XIX sajandil: ajaloolis-etnograafiline uurimus*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Ajaloo Instituut.

Vaan, Laura 2005. *Propagandatalitus Eesti Vabariigis autoritaarsel ajajärgul*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool.

Vahtre, Sulev 1997. *Eesti ajalugu elulugudes: 101 tähtsat eestlast*. Tallinn: Olion.

- Vunder**, Elle 1999. Moderniseerumine ja kultuurimustrite muutused Eestis 19.–20. sajandil. – *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat*, XLVII. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 47–70.
- Watson**, Martha 1999. *Lives Of Their Own: Rhetoric Dimensions in Autobiographies of Women Activists*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.
- Wertsch**, James V. 2000. Narratives as Cultural Tools in Sociocultural Analysis: Official History in Soviet and Post- Soviet Russia. – *Ethos*, Vol 28, No 4, History and Subjectivity, pp. 511-533.
- White**, Hayden 1985. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: John Hopkins Univ.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina TOOMAS KORKA
(autori nimi)
(isikukood: 38803015213)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose
"Mälestused maaelust ja moderniseerumisest;
kaks eesti vara jäst autoetnograafiat"
(lõputöö pealkiri)

mille juhendaja on prof. KRISTIN KUUTMA, PhD
(juhendaja nimi)

- 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
- 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus/Tallinnas/Narvas/Pärnus/Viljandis, 17.05.2013 (kuupäev)

Korka
(allkiri)